

لجنة الجامعيين لنشر العلم

الحكمة والفكر في مصر

في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول

تأليف

دكتور عبد اللطيف حمزة

المدرس بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

الطبعة الأولى

الناشر

دار الفكر العربي

542.07
1117

2.11.18

فهرست الكتاب

تقديم الكتاب — بقلم مصرية صاحب العزة الأستاذ الجليل أحمد بك أمين

صفحة	مقدمة البحث
١٤٩ تمهيد	صفحة
١٥٦ الفصل الأول — البعثات العلمية في مصر	١ شخصية المصرية — تاريخها ومآلها
١٧٥ الفصل الثاني — الحديث والتفسير	الكتاب الأول
١٩٤ الفصل الثالث — الفقه	٣٢ مصر بين عهدين
٢١٣ الفصل الرابع — النحو والقراءات	٣٧ تمهيد
٢٣٦ الفصل الخامس — اللغة	٤٥ الفصل الأول — الأداة الحكومية
٢٤٦ الفصل السادس — البلاغة	٥٢ لفصل الثاني —
٢٦٢ الفصل السابع — الأدب	٥٣ لفصل الثالث — الحيانان الاقتصادية والاجتماعية
٢٨٨ الفصل الثامن — التاريخ	٥٧ والاجتماعية
٣١٥ الفصل التاسع — الموسوعات	٧٠ الفصل الرابع — المذهب الديني
٣٣٣ الفصل العاشر — الفلسفة	٧٨ الفصل الخامس — الحياة الثقافية
٣٤٦ الفصل الحادي عشر — النبط	الكتاب الثاني
خاتمة	٨٧ الحركة الروحية
عودة الى الشخصية المصرية وأثرها في	٧٧ الفصل الأول — عقيدة الأشعري
٣٥٩ الحركتين الروحية والعلمية	٩٥ الفصل الثاني — نظرة عامة في النصوص
ملحقات البحث	١٠٤ الفصل الثالث — الحاناه
بريد من العراق	١١١ الفصل الرابع — طبقات المتصوفة
رسالتان من ساحة الامام العلامة الشيخ	١٢٠ الفصل الخامس — المتصوفة في مصر
محمد الحنين آل كاشف الغطاء	١٣٢ الفصل السادس — الفقهاء من الصوفية
٣٧٦ تمهيد	١٤٠ الفصل السابع — الدراويش
٣٧٦ الرسالة الأولى	الكتاب الثالث
٣٧٩ الرسالة الثانية	١٤٧ الحركة العلمية
٣٨٣ فهرست الأعلام	

1

2

3

4

5

6

7

8

9

10

التقديم

بقلم ماهرة صامب العزة الاستاذ الجليل احمد بك أمين

« فضل أستاذي الجليل احمد بك أمين بكتابة هذا التقديم الكريم .
فيسرني أن أقدم لزمته خالص الشكر ، وعظيم الامتنان ، مقرأ بفضلته ،
مقدراً لعله وخلفه ، معتزاً بصداقته ، حنظله الله ورعاه » .

(المؤلف)

من نحو عشرة أعوام أهدى الى الدكتور عبداللطيف حمزة كتابه عن «ابن المقفع»
فقدمته يومئذ إلى القراء .

واليوم يهدينى كتابه « الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي
الأول » . والفرق بين الكتابين يدل على أن السنوات العشر فعلت في نصيح الدكتور
المؤلف مايفعل الزمن بالبذرة الطيبة في التربة الطيبة . !

لقد واجه المؤلف في المرة الأولى شخصية معقدة ، لم تجلّجها معاصروها ، ومضى عليها
أكثر من ألف عام ، فزادت مع الأيام تعقداً وعموضاً ، فعمد المؤلف إلى تجليتها يومئذ
بكل ما استطاع من قوة .

وفي هذه المرة يعرض نفسه لتاريخ الحياة العقلية والأدبية في عصرين خطيرين ؛ وهما
عصر بني أيوب وعصر المماليك في مصر . ثم هو يحاول أن يعالج الموضوع على أساس
علمي دقيق ؛ وهو أن ليكل إقليم شخصية خلقتها الظروف الطبيعية والاجتماعية ؛ وأن
هذه الشخصية تتجلى في نتائجها من علم وفن . وقد بدأ المؤلف من أجل ذلك يحدد
الشخصية المصرية : ما عناصرها وما مظاهرها ؟ وما ميزاتها ؟ ثم حاول أن يطبق
ما وصل إليه من تحديد الشخصية المصرية على النتاج العلمي والنتاج الأدبي والنتاج الروحي
لهذين العصرين .

موضوع — لاشك — خطير ودقيق . فإذا كان تحديد شخصية فرد واحد صعباً عسيراً ، فتحديد شخصية أمة بأمرها أصعب وأعسر ، وخاصة شخصية كشخصية مصر ؛ تعاقب عليها التاريخ بألوان شتى ، ونالها من المد والجزر ، وامتزاج غيرها بها ، وامتزاجها بغيرها مالا يحصى كثرة ؛ وتعاقب عليها من الأديان ، ومن الثقافات ، ومن النزعات السياسية ما يصدق وصفه . وقد تفعل حادثة هادئة خفية في تكوين الشخصية مالا تفعله حادثة ظاهرة جليلة . ثم لما دخل الاسلام هذه الأقطار جعل من المملكة الإسلامية وحدة ؛ ولسكنه — مع ذلك — لم يمتح القومية محواً تاماً . فكان هناك عصبيتان : عصبية قومية كهربية مصر والشام والعراق ، وعصبية إسلامية عامة تشترك فيها جميع البلاد الإسلامية ، وتتميز عن غيرها ؛ كالاصطلاح المشهور في الفقه «دار الإسلام ودار الحرب» . وكانت تختلف قوة إحدى العصبيتين عن الأخرى بحسب ظروف الزمان والمكان ، وبحسب الأحداث ، وبحسب الأشخاص .

سقت هذا لأبين ما يلاقيه محدد الشخصية لأمة من الصعاب ، ومن الغموض ، ومن الحاجة إلى العمق ، ودقة النظر ، والشعور المرفه لإدراك الأحداث ، ومعرفة أثرها في هذه الشخصية التي يحددها .

وقد أدركت هذه الصعوبة عندما بدأت درس الأدب المصري في كلية الآداب ؛ وخاصة في عصوره الأولى ؛ أعنى قبل انفصال مصر على يد الدولة الطولونية ؛ فقلما رأيت أدبا مصرياً متميزاً ؛ وأعياني العثور على شخصية أدبية مصرية في هذا العهد مع طول البحث . وربما كان الأمر أسهل بعد استقلال مصر ؛ .ولسكن البحث عنه لا يخلو — أيضاً — من غموض وصعوبة ومشقة !

وسط هذه الصعوبات سار الدكتور عبد اللطيف سيرا وثيداً حميداً باذلاً أقصى الجهد ، موفقاً توفيقاً كبيراً تتجلى فيه أخلاق العلماء : من صبر على القناء ، وتذوق للذة البحث نسي معها مرارة الجد المتواصل ، إلى جرى وراء الحقيقة حيث كانت ، لا يستهويه الجديد

لجده، ولا ينفر من القديم لقدمه، ثم بدأ بالشك؛ يتبعه ما يوصل إليه البحث من يقين. وهى أخلاق تطالعنا فى كل فصل من فصول الكتاب، فتعلى من شأنه، وتزيد من قيمته.

لقد ذكر الدكتور المؤلف أن الأدب المصرى يتميز بأنه أدب القوة والعاطفة، وأنه أدب الفكاهة والسخرية، وأنه أدب الزينة اللفظية. وعلل ذلك بعالم شتى. وكنت أحب الإفاضة فى الموازنة بينه وبين الأدب العربى الشامى، والعراقى، والأندلسى. وهل هذه الأوصاف — حقيقة — من مميزات الأدب المصرى؟ وهل تفوق المصريون فى السخرية والفكاهة على العراقيين؟ وهل تفوقوا فى الزينة اللفظية على الحريرى وأمثاله فى العراق، وابن العميد وابن عباد فى الرى؟

ولسكن لا بد أن المؤلف سيعالج هذه الأمور فى كتابه «الحركة الأدبية فى مصر»؛ ما لم يكن قد عاجلها بالفعل فى هذا الكتاب الذى أعده ووعد بإصداره فيما بعد. وكنت أحب أن يتابع الدكتور شخصية الأدب العربى المصرى منذ نشأته عند الفتح العربى إلى العهد الطولونى، ثم الفاطمى، ثم الأيوبى، ثم المماليك. فان هذه المتابعة والتسلسل يفيد فائدة كبيرة فى فهم ما طرأ على الحياة العقلية والأدبية المصرية من تغير ونمو. ولسكن لا بد أن تكون هناك ظروف قوية حملت الدكتور على أن يبدأ بمصر الأيوبية والملوكية أولاً.

ونحن نرجو أن يتاح له إكمال السلسلة فى أولها وآخرها على الوجه الذى يريد. إن قراءة هذا الكتاب القيم تدل دلالة قاطعة على ما بذل الدكتور عبد العليط من جهد مضني وعناء متواصل، فى سبيل وعرة يضل سالكها، وتصب رؤيته معالمها إلا بعون من الله. فأننا إذ أهنته بكتابته هذا أرجو منه المزيد، وأتمنى له النجاح والتوفيق؟

مصر الجديدة فى ١٠ فبراير سنة ١٩٤٧

أحمد أمين



مقدمة البحث
الشخصية المصرية. تاريخها وفعالها



بسم الله الرحمن الرحيم

- ١ -

أريد أن يكون لهذه المقدمة موضوع ، وأريد أن يكون موضوعها البحث عن شخصية المصرية بوجه عام : ما معالمها ؟ وما خصائصها ؟ وهل بقيت هذه المعالم واضحة ، كل زمان ؟ وهل ثبتت هذه الشخصية للأحداث ؟ وأنا ممن يزعمون أن لهذه الأبحاث أهمية كبيرة بالأدب ، وأنها لازمة للتاريخ الأدبي مادامنا ننظر إلى الأدب نفسه نظرة سعة ، فنذهب مع القائلين بأن الأدب اسم لما تنتججه العقول البشرية عامة ، على أن كتب هذا النتاج العقلي بلغة جميلة مبهذبة .

وأنا أعلم حق العلم أنه ليس من السهل علينا أن نلم بالسما كافيًا بشخصية أمة من الأمم عامة ، وشخصية الأمة المصرية خاصة ، وأنه لا بد لذلك من تضافر جهود كثيرة ، وتعاون علوم شتى تستطيع في نهاية الأمر أن ترسم خطوطاً رئيسية تتميز بشخصية المصرية ، وهي شخصية ذات تاريخ طويل وقديم لا نبالغ إذا قلنا إنه أطول ريح وأقدمه . أجل - ينبغي أن تتضافر جهود كثيرة في تصوير شخصية ما لأمة من الأمم ، فيتعاون في ذلك المؤرخون والجغرافيون وعلماء الآثار وعلماء الاجتماع وعلماء لغات وغيرهم . وللباحث الأدبي بعد ذلك أن يفيد من بحوث هؤلاء العلماء كلهم ، أن يقول كلمته في موضوع الشخصية المصرية بعدهم . ولكن هل معنى هذا أن يبقى باحث الأدبي مكتوف اليدين حتى يوجد عليه أولئك العلماء ، كل بكلمته الأخيرة بحاثه الحاسمة في موضوع كهذا ربما لا يعنى المرء فيه بالتفاصيل ، أو ربما اكتفى فيه أقواله العلماء فعلا في هذا السبيل . وإن كان هذا الذي قالوه لا يشفي غليلا ولا يحسم اعا ولا يقطع بالرأى الأخير في شأن كهذا الشأن ؟

أظن أن في استطاعة الباحث الأدبي أن يقول كلمته الأولى في هذا الموضوع وذلك في ضوء مطالعته في شتى هذه العلوم ومن أهمها في هذا الصدد ثلاثة . وهى : علم الآثار ، وعلم التاريخ ، وعلم الجغرافيا الجنسية . وليس يضير الباحث الأدبي فيما بعد أن يجيء كلامه مخالفاً للنتائج التى سوف يصل إليها المشتغلون بهذه العلوم الثلاثة فى المستقبل ، بل يجب عليه فى هذه الحالة إما أن يؤيد كلامه بكلامهم ، وإما أن يصلح خطأه بصوابهم ، وإما أن يجمع بين الرأيين .

ولكن كيف نتحدث عن خصائص الشعب المصرى ، أو كيف نتحدث عن سمات الشخصية المصرية ؟ إن الذين يطمعون أن يتحدثوا فى ذلك لابد لهم أن يأخذوا أنفسهم فى هذا الحديث بمراعاة ظروف خاصة أهمها إثنان أولهما : البيئة المصرية ويدخل فى ذلك الكلام على موقع مصر الجغرافى . وثانيهما الأجناس التى طرأت على مصر واشتركت فى تكوين الأمة المصرية ، ويدخل فى ذلك الكلام على الظروف السياسية التى تعاورت هذه الأمة ، والدول التى تناوبت حكمها وتفاعلت معها تفاعلا من نوع ما . بكل هذه الظروف وأمثالها تأثرت الطبيعة المصرية والحضارة المصرية ، وفى جو هذه الظروف وأمثالها تكونت الأخلاق المصرية العامة والأخلاق المصرية الخاصة ، وفى ظلى أن الباحث المستوعب لهذه المؤثرات كلها أو أكثرها يستطيع فى سهولة ويسر أن يؤلف لنفسه رأيا صائباً أو قريباً من الصواب فى طبيعة المصريين وحضارتهم وآدابهم ، وأن يعرف مقدار التفاعل الذى حدث بين هذه الأشياء الثلاثة وبين المؤثرات التى أشرنا إليها . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنه سيقوى على رسم الخطوط الرئيسية لصورة الشخصية المصرية أولاً ، وعلى معرفة مدى ما قدمته مصر من الخدمات الجليلة للتراث العقلى والحضارة الانسانية ثانياً ، ثم على أن يضع أيدينا على طائفة واضحة من الأخلاق التى يمتاز بها المصرى فى حياته العامة والخاصة آخر الأمر . وتلك هى الخطة التى يجب اتباعها فى موضوع جليل كهذا الموضوع .

فأما من حيث البيئة والموقع الجغرافى فنحن نعرف أن مصر أو الأرض السوداء « كيمى » كما كان المصريون القدماء يسمونها بهذا الاسم ، تعتبر من أقدم البيئات التى ظهرت فى العالم ، وهى قبل كل شيء هبة النيل وريبة هذا النهر العظيم ، وكل ما فيها وفى المصريين من عمل هذا النهر وصنعه . ولو زار هذه البيئة سأشح أجنبى لاسترعى نظره قبل كل شئ أن يرى أمامه أرضاً مستوية كل الاستواء ، لا جبال فيها ولا تلال ، ولا غابات فيها ولا أدغال ، ولا مرتفعات فيها ولا منخفضات ، بل المناظر الطبيعية كلها نوشك أن تكون موحدة لا تسكاد تتغير فيها من جهة الى جهة .

يقطع السائح الأجنبى هذا الوادى الجميل عرضاً ، حتى إذا ترك تلك المناظر الطبيعية المتشابهة وجد أمامه سوراً من الحجارة التى تتألف منها طبقات أفقية متوازية ، نلمح العين فيها خطوطاً مستقيمة لا أمت فيها ولا عوج . وهذا السور الذى يراه السائح الأجنبى فى جانب يمكنه أن يرى مثله فى الجانب الآخر . فإذا جاوز السائح أحد هذين السورين المستقيمين فهو أمام صحراء لا تبلغ مداها العين . وهكذا تتألف البيئة المصرية من مناظر قليلة العدد تتلخص فى نهر عظيم يجرى فى واد فسيح ، تحف به من الجانبين عضبتان مستقيمتان ، تأتى بعدهما صحراوان عظيمتان ، يحدهما من الشرق ومن الشمال بحران كبيران ؛ وقد كان لكل واحد من هذه المناظر الطبيعية الأربعة دخل كبير فى نوع الحياة المصرية والأخلاق المصرية والأحداث التى تألف منها التاريخ المصرى .

فأما نهر النيل ، فالإليه يرجع الفضل فى استقرار الحياة المصرية على جانبيه ، وإليه يرجع الفضل فى ارتباط المصريين بعمل واحد له وجهان أولهما : اتقاء الخطر الذى يهددهم الفيضان كل عام ، وثانيهما : الاستفادة من ماء النهر فى زراعة الأرض وسقى الأنعام ، ومن ثم كانت الوحدة والنظام لونهين ثابتين للحياة المستقرة على جانبي هذا الوادى .

وأما الصحراء : التي تحيط بمصر فاليها يرجع الفضل في حمايتها من الغزوات الأجنبية السكثيرة ، أو إليها يرجع الفضل على الأقل في تنظيم هذه الغزوات الأجنبية المغيرة .

وإن موازنة بسيطة في ذلك بين مصر والعراق لتوضح لنا الفرق بين ما تؤديه الصحراء لمر من خدمات وبين ما تجلبه الصحراء على العراق من أضرار . ذلك أن البوادي المحيطة بالعراق كبادية العرب ، وبادية الشام ، وبادية الجزيرة الشمالية ، وأعلى الهضبة الإيرانية لم تحم العراق من الغزوات فبقى العراق تحت رحمة هذه الغارات ، وبقيت الحياة فيه عرضة للتغير الذي لم يدع لأهله فرصة التمتع بشيء من الهدوء والاستقرار .

ومعنى ذلك أن الصحراء المحيطة بوادي النيل كانت أشبه شيء بمصفاة لتنفيذ المواد الغريبة من خروقتها ، فإذا حدث ومرت هذه المواد الغريبة من خلالها ، فإن مرورها يكون بصعوبة كبيرة ، ثم إنه يكون في الوقت نفسه بمقادير يسيرة ، بحيث يمكن أن تختفي هذه المواد الغريبة كلها بسهولة عجيبة ، فإذا الوادي برى منها إلى أمد طويل . أما البوادي المحيطة بالعراق فإنها أشبه شيء بتلال كثيرة تشرف كلها على سهل فسيح تنصب فيه سيولها متدفقة كالبحار ، جارفة في تدفقها هذا كل ما تصادفه من رمال وأحجار ؛ فإذا تجمع كل ذلك في بطن السهل ، واختلط بمائه وترابه ، تألف له من ذلك سطح غير سطحه الأول وتربة غير تربته الأولى .

وهذا معنى قولنا أن القبائل الغيرة على العراق كانت دائماً من السكثرة بحيث قويت في كل مرة على تغيير نظامه وأخلاقه ، ولم تسكن تسمح له بالهدوء والاستقرار اللذين تقم بهما البيئة المصرية الحمية بالصحراء . ولولا هذا العامل الصحراوي الذي تحدثنا عنه الآن لوجدنا البيئة المصرية شبيهة بالبيئة العراقية ، ولكانت الحضارة التي تنبت على ضفاف النيل شبيهة بالحضارة التي تنبت على ضفاف دجلة والفرات وما بينهما .

على أن البلاد المصرية التى تقع بين بحرين ، وتسكنها الصحراء من الجانبين ، وتمثل شربطاً عريضاً من الحضرة تحيط به مساحات واسعة باهتة من الجذب كان لموقعها الجغرافى الممتاز شأن أى شأن .

ومن ذا الذى ينسكّر مثلاً ما لهذا الموقع الجغرافى الممتاز من أثر فى تسكين الحضارة الانسانية ؟

إن الحضارات القديمة فى الصين والهند والشرق الأدنى ومصر واليونان كانت منفصلة بعضها عن بعض تمام الانفصال ، ثم لم تحدث المعجزة الكبرى باتصال هذه الحضارات القديمة بعضها ببعض إلا بفضل مصر وعن طريقها .

أتعلم متى حدثت المعجزة على وجه التحقيق ؟ حدثت هذه المعجزة وقت أن فتح الاسكندر المقدونى جميع البلاد التى نشأت فيها تلك الحضارات ، وكان من أهمها فى هذه الناحية مصر ، لأنها بحكم موقعها الجغرافى المتوسط بين تلك البلاد استطاعت أن تقوم بعملها فى تيسير الاحتكاك . ومعنى هذا أن الموقع الجغرافى لمصر حملها تبعات ثقلاً ، ولكن مصر أثبتت أنها خليفة تتحمل هذه التبعات ، لأنها نجحت بالفعل فى أن تكون وسيلة الاتصال بين هذه الحضارات القديمة التى نشير إليها .

ثم إن توسط الموقع الجغرافى لمصر على هذا المثال كان له أثر آخر فعال فى شىء يتصل بالطباع المصرية ويمكن أن يكون نتيجة لالتقاء الثقافات المختلفة والحضارات المتنوعة فى مصر . هذا الشىء الذى نتحدث عنه هو « الذوق » . فصر حين كانت ترحب ترحيباً صادقاً بكل هذه الحضارات والثقافات كانت تختار منها ما يحلو فى نظرها ، ويتفق ومزاجها ، ويتمشى مع طبيعتها ، ويرضى تفكيرها . وعملية الاختيار فى ذاتها لا تحتاج إلى شىء سوى (الذوق) ، وكان لابد لمصر من أن تعمل ذوقها على هذا النحو ، فبدأت تتذوق هذه الألوان الثقافية أولاً ، ثم أخذت تهضم ما تريده من هذه الألوان

الثقافية ثانياً ، ثم عرفت أخيراً كيف تميز بين ما هو خفيف عليها لا تجدد مشقة في هضمه ، وبين ما هو دسم ثقيل تجدد عسراً شديداً فيه .

وذلك ما فعلته (هليوبوليس) في مصر الفرعونية القديمة ، ثم هو ما فعلته (الإسكندرية) في العهدين الإغريقي والروماني ، ثم هو ما فعلته (القاهرة) في عصر الاسلام . وهل تفعل مصر في عصرنا الحديث بحكم هذا الموقع الجغرافي الممتاز أكثر من أنها تقوم بهذا الدور نفسه ، وهو دور الوسيط بين الأمم الشرقية والغربية ، أو دور الوسيط بين الثقافتين الاسلامية والأوربية ؟ .

واذن فلأجل هذا الموقع الجغرافي يبقى على مصر دائماً أن تقوم بواجبها الذي لا تستطيع أن تتخلى عنه يوماً ما ، وهو هنا واجب الوساطة بين ثقافات العالم . ومع أن الوسيط الثقافي يمكن أن يكون كالوسيط التجاري من الشراة بحيث يأخذ أكثر مما يعطى ، فإن مصر كانت شرهة في الأخذ ، وشرهة كذلك في العطاء ، لم يعرف عنها قط أنها بخلت بعلم أو آثرت نفسها بشيء من العرفان . . .

أما من حيث الأجناس التي اشتركت في تكوين الشعب المصرى فتلك قضية كبيرة شغلت علماء الجغرافيا الجنسية ، وأدلو فيها بطائفة من الآراء العلمية لأبأس هنا من الإشارة إليها بقدر ما يسمح به هذا التمهيد .

اتفق الباحثون على أن مصر كانت منذ العصور التي قبل التاريخ يسكنها جنس يقال له « الجنس الحامى » أو الإفريقى ، وهو جنس يخالف الجنسین السامى والآرى ، ثم حدثت تغيرات خاصة في حياة ذلك الجنس الحامى الذى كان يسكن وادى النيل ، فحمل ذلك العلماء على الظن بأن أجناساً أخرى طرأت على مصر وامتزجت فيها بالجنس الحامى ونشأ عن ذلك شعب له مميزاته الخاصة هو « الشعب المصرى » .

ومهما يكن من أمر هذه الأجناس التي طرأت على البلاد المصرية فإن حضارة هذه البلاد إفريقية المنشأ . والطابع الأفريقي المصرى - كما يقول علماء الآثار - كان من القوة بحيث لم تؤثر فيه طبائع الأجناس الأخرى . أما هؤلاء الطارئون على البلاد فكان أكثرهم من الأجناس السامية أول الأمر . وقد اتصلت هذه الأجناس بمصر اتصالاً غير منقطع ، ولكنه كان واضح الأثر في مرات شهيرة أربع :

أولها : تلك التي نقول أنها حدثت في عصر ما قبل التاريخ ولا نكاد نعلم عنها شيئاً ما .

والثانية : على أيدي الهكسوس . ويجب أن نعلم أن هؤلاء إن صح أنهم أتوا في المصريين شيئاً ما فذلك الشيء هو أنهم أفهمهم لأول مرة في التاريخ معنى الاستعمار ، ومعنى سياسة البطش والتهرب ، فأنشأوا لأنفسهم إذ ذاك جيشاً تحولت به مصر إلى امبراطورية حربية تعتبر الأولى من نوعها في تاريخ العالم الإنساني .

والثالثة : على أيدي الآشوريين وقد كان اتصالهم بمصر قصيراً وغريباً ولم يرضوا في أثنائه أن يفيدوا من مصر شيئاً ، ولا رضيت مصر كهادتها أن تتأثر بهم في شيء .

والرابعة : على أيدي العرب . وهنا نسرع فنقول إن تأثير العرب الثقافي في مصر كان أظهر وأعمق من تأثيرهم الجنسى ، كما نسرع ونقول إن هذا التأثير الثقافي قد ازداد خطورة وعمقا بعد الفتح العربى . أعان على ذلك الدين الإسلامى الجديد أولاً ، وأعانت عليه الطبيعة المصرية المتصفة بالجود بعد ذلك .

ومعنى هذا أن اتصال المصريين بالساميين كان اتصالاً مستمراً كما قلنا على مدى التاريخ ، وأنه لم ينقطع إلا باتصال مصر بالآريين في فترتين فقط ، كانت مصر في أولها محكومة بالفرس ، وكانت في الثانية محكومة بالأغريق والرومان .

وقد كان لاتصال مصر ببحيراتها من الساميين والآريين أسباب يتصل بعضها بالثقافة

ويتصل بعضها بما هو أهم من الثقافة ونتنى به هنا الاقتصاد . والظاهر أن نفس الأسباب التي حملت المصريين على الاتصال بهذه الأقطار المجاورة هى بعينها الأسباب التي حملتهم على الاتصال بجزر البحر الأبيض المتوسط — أو البحر الشديد الخضرة — كما كان المصريون القدماء يسمونه بهذا الاسم ، ثم بالبحر الأحمر الذي كان طريقا من الطرق الموصلة إلى الأقطار الآسيوية المجاورة .

ومن الحق أن نذكر هنا أن اتصال المصريين بالبحر الأبيض المتوسط كان أوسع أثرا من اتصالهم بالبحر الأحمر ، وأن اتصال المصريين بجزر البحر الأبيض المتوسط كان مصحوبا بتأثير كبير من حضارة هذه الجزر وتأثير كبير فيها . ونحن نعرف من ناحية أخرى أن هذه الجزر قد أثرت تأثيراً كبيراً فى الحضارة اليونانية .

والمهم عندنا هو الكلام على التأثير العربى فى مصر . واتصال العرب بالمصريين كان قديما كما رأينا لأنه سبق الفتح الإسلامى نفسه بعدة قرون . وهنا يبدى العلماء الجغرافيون هذا الرأى الغريب وهو : أننا إذا لاحظنا أن بلاد النيل وجزيرة العرب لا يفصلهما غير البحر الأحمر ، استطلعنا أن نقول إن الحاميين من المصريين والساميين من العرب كانوا يعيشون فى قطعتين متوازيتين ، ومن ثم ظهر هذا الرأى القائل بأن مصرى ما قبل الأسر وسكان جزيرة العرب من أصل واحد . وهذا رأى على غرابته لم يزل له وجود عند العلماء إلى اليوم .

والذى نستطيع أن نطمئن إليه الآن هو أنه إذا كان ثم اختلاف ما بين الطبيعتين العربية والمصرية فإن هذا الاختلاف لا يصح أن يكون نتيجة للفروق الجنسية بينهما ، وإنما ينبغى أن يلتمس له سبب آخر غير الفارق الجنس ، كأن يكون ذلك السبب متصلا بالبيئة كما رأيت . ونحن نعرف أن بيئة العرب صحراوية ، وأن بيئة المصريين زراعية ، والوحدة الاجتماعية فى البادية هى القبيلة ، والوحدة الاجتماعية فى مصر هى المدنية . ولهذا العوامل ونظائرها أثر واضح فى خلق العرب ، فالعربى رجل شديد الاعتزاز بنفسه

وربما كان في نفس الوقت شديد الاحتقار لسكان السهول ، ولعل ذلك أو ما يشبهه هو ما لاحظته عمر بن الخطاب عند الفتح العربي حين نهى الجنود من العرب الفاتحين عن أن يختلطوا بالمصريين ، أو يشتملوا معهم بالزراعة التي تفسد جنديتهم ، وعمر في ذلك رجل صائب النظر ، والحق في هذا الرأي معه .

والخلاصة — أن المصريين امتزجوا بأجناس كثيرة من أهمها ثلاثة هي : الأجناس السامية أولا ، وأجناس البحر الأبيض المتوسط ثانيا ، والأجناس الآرية في نهاية الأمر . ومع ذلك أثبت التاريخ أن المصريين احتفظوا بطابعهم الجنسي الذي هو نتيجة للبيئة المصرية وأثر من آثار نهر النيل . وما يؤيد هذا أنه منذ تعربت مصر واعتنقت الإسلام وانتشرت اللغة العربية في البلاد بقي العرب فيها منعزلين مدة ما عن السكان الأصليين ، متبعين في ذلك نصيحة الخليفة العظيم ، ثم ما لبثوا أن اندمجوا فيهم واشتملوا مثلهم بالزراعة والحراث ، ففسدت عريتهم فساداً تاماً نسى معه الأصل العربي البعث . وحار الباحثون في أمر هذا الجنس المصري العربي الجديد إذ لم يجدوا فروقا جنسية كبيرة يمتاز بها المصري الفرعوني القديم عن المصري العربي الجديد ، فذهبوا الى هذا الرأي الذي أشرنا اليه منذ حين ، وهو أن الصفات التي امتازت بها الأجناس المتأخرة بالجزيرة العربية لم تكن تختلف كثيرا عن الصفات التي امتاز بها الحاميون القدماء من سكان البلاد المصرية وأذكر أن بحثا طبيا حديثا أجرى في كلية الطب عندنا بمصر دل على صحة هذا الرأي ، وهو أن المصري العربي لا يختلف كثيرا عن المصري الفرعوني . فاذا كان ذلك ما قد حدث لمصر برغم أنها كانت مهبطا لهجرات سامية كثيرة من أهمها العرب ، وإذا كان ذلك أيضا مدى ما تأثرت به مصر من وراء هذه الهجرات العربية الكثيرة العدد ، فأولى بهذا التأثير أن يكون ضعيفا من جانب الأجناس الأخرى غير السامية أو العربية ونعني بها الأجناس الآرية .

واذن فعامل البيئة أولا والعامل الجنسى ثانيا هما أهم العوامل العامة فى الشخصية المصرية . وقد تحدثنا عن بعض ماتركاه من أثر فى هذه الشخصية ، ولنا بعد أن نتناول كلا منهما على حدة ، وأن نعرف شيئا عن الصلة بينه وبين العناصر المكونة للخلق المصرى والعقل المصرى . ولعل أول ما يسترعى انتباه الباحث هنا هو مؤثر « البيئة » . وقد أكثرنا وأكثر غيرنا من القول بأن كل مافى مصر إنما هو من صنع بيئتها ، وبأن بيئتها هذه من صنع النيل ، وهذا قول صحيح من جميع الوجوه ، فقد امتازت البيئة المصرية كما رأيت بصفات من أهمها : السهولة والاستقامة والتوحيد والانبساط والوضوح ، وتلك بعينها هى الصفات التى ينبغى أن تميز الشخصية المصرية من جميع جوانبها ، ونعنى بها جانب الذوق أو الفن ، وجانب الطباع أو الاخلاق ، وجانب الدين أو العقيدة ونحو ذلك .

أما العقيدة فيحدثنا التاريخ القديم بأن مصر الفرعونية اهتدت إلى فكرة التوحيد . ولا غرابة فى ذلك فان هذه الفكرة الدينية كانت ملائمة كل الملائمة للبيئة المصرية . ونحن نعرف عنها أنها تختلف اختلافا كبيرا عن البيئة اليونانية . فبينما نزعتم مصر إلى فكرة كهذه الفكرة ، إذا بالدين اليونانى القديم بأبى إلا النظر الى الآلهة على أنهم كثيرون يوشك عددهم أن يكون كعدد البشر أنفسهم ، أو كعدد المظاهر الطبيعية نفسها : فآله البحر وآله للجبل ، وآله للحرب ، وآله للشعر ، وآله للموسيقى ، وآله للجمال . وهكذا . ولما جاء العرب بالاسلام انتشر فى مصر مذهب السنة ، وهو مذهب يمتاز بسهولة ووضوحه بالقياس الى المذهب الذى ظهر بعده وهو مذهب الشيعة . فاقبل المسلمون من أهل مصر اقبالا عظيما على المذهب السنى ، وحرصوا عليه جهدهم ، حتى اذا أتى الفاطميون مصر ، ومعهم مذهبهم المعروف بالتشيع ، وجدنا هذا المذهب الاخير يدخل مصر

غريبا ، ويخرج منها غريباً ، بحيث نزعهم أنه لو لم يكن رجل كصلاح الدين الابوبى قد أعان بسيفه وعقله على ارجاع مصر الى مذهبها الأول ، لرجعت مصر من تلقاء نفسها اليه فذلك اذن أثر البيئة المصرية في العقيدة .

أما أثرها في العلم والعقل ، فان مصر تمتاز كذلك بالوضوح في التفكير ، والعزوف عن التعقيد والالتواء في هذا التفكير ، ولعلها من أجبل هذا لم تكن تميل كثيراً الى الفلسفة . وما كان صنيع الأسكندرية في عهد الأغريق ، والبطالسة الا صنيع الوسيط كما قلنا ، وان كانت هذه الوساطة نفسها سببا في وجود مذهب فلسفى خاص بالاسكندرية هو مذهب «الافلاطونية الحديثة» . أما مصر الاسلامية فليس من الظلم أن يقال إنها لم تكن ذات ميول فلسفية ، وإنما كان العراق الإسلامى أظهر استمساكا بهذه الميول . وسنعرض لهذه القضية في بعض فصول الكتاب .

وأما أثر البيئة المصرية في الفن فواضح فيما أقام المصريون الأقدمون من معابد وهياكل ، توخى البناء المصرى فيها أن تكون في أشكال هندسية مستقيمة تدل في مجموعها على تأثر المصريين ببيئةهم التي خلعت على الفن المصرى كل هذه الأوصاف . ولك أن توازن بين هذا الفن المصرى المبني على البساطة ، وبين الفن اليونانى أو الرومانى اللذين يمتازان بالتعقيد وبالضخامة ، لتعلم أن ظروف البيئة وحدها هي المسؤولة عن هذا الاختلاف .

وإذا كان هذا صحيحاً في الفنون المصرية عامة ، فأولى به كذلك أن يكون صحيحاً في الآداب المصرية عامة ، فقد امتازت هذه أيضاً بالوضوح والبساطة من حيث المعنى أولاً ، ومن حيث اللفظ نفسه بعد ذلك . وعلى هذه الصورة كانت آداب مصر القديمة ، حتى إذا جاءها الاسلام ، وغزا الأدب العربى الاسلامى البلاد ، لم نجد مصر تتأثر بالعناصر الأجنبية في هذا الأدب بمقدار ما تأثرت بالعنصر العربى الأصيل فيه . يقال — وهل كانت الزينة اللفظية التي اشتهر بها شاعر كبنى تمام والتعقيد المعنوى

والإغراب الفكرى الذى امتاز به هذا الشاعر شيئاً أصيلاً فى الأدب العربى ؟
والجواب . لا . وإذن فلم ينتشر فى مصر هذا الزخرف الأدبى — ما دمنا نقول إن
مصر لم يتأثر أديها الاسلامى بعنصر أجنبى ؟ والجواب عن ذلك أن الزينة اللفظية شئ
توحى به البيئة المصرية ذاتها ، أو الرمال التى تتألف منها تلالها المختلفة ألوانها ، ولكن
مصر مع هذا لم تكن مسرفة فى ميلها إلى الزينة اللفظية من حيث هى ، لأن الطبيعة
المصرية نفسها لم تكن من جانبها غنية كل الغنى بالألوان والأصباغ .

وسيقال — ولكن مصر الاسلامية عرفت فى بعض عصورها رجالاً اشتهر بالمبالغة
فى الزينة اللفظية . وان لم يكن يعرف التعقيد المعنوى ، ولا كان كلامه يتكلم على
فكرة فلسفية . وهذا الرجل هو القاضى القاضى والفاضل والجواب عن ذلك أن هذه
المبالغة لم تكن نتيجة لبيئة مصر ، وإنما كانت نتيجة لظروف خارجة عن طبيعة
مصر . منها أن الفاضل نفسه كان طارثاً عليها فهو رجل من فلسطين . ومنها أن أسلوبه
الأدبى كان قد تم تكوينه فى ظل حضارة شديدة المبالغة والتعقيد هى حضارة الفاطميين .
ثم لما كان هذا الرجل وزيراً للسلطان صلاح الدين كان نفوذه الشخصى أيضاً من العوامل
التي أعانت على رواج أدبه ، وعلى تقليد كبار الموظفين فى الدولة له .

والخلاصة فى البيئة المصرية أنها تركت أثراً لا يمحى فى مزاج المصريين وعقولهم ،
وإليها يرجع الفضل فى تكوينهم الخلقى والفنى . وأتى الموقع الجغرافى فأضاف إلى هذه
الخصائص المصرية كلها خاصة « الذوق » ، وبه تأثر التفكير المصرى والأدب
المصرى والمزاج المصرى .

وفى مصر القديمة تألف من مجموع السكان الأصليين والطارئين عليهم من الساميين

وغير الساميين شعب متماسك يرتبط أفراداه بعضهم ببعض ، وتغلب فيه مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد ، « وتسود هذا الشعب نزعة إلى التنسيق والتوحيد والانسجام » . والشعب المصرى فى هذه الصفات وأمثالها مخالف — كما قلنا — كل المخالفة للشعوب الأخرى ومنها الشعب اليونانى . فعند هذا الشعب الأخير — الذى تمضى فى الموازنة بينه وبين المصريين — نجد الاضطرابات السياسية والفكرية ، ونجد التربة مناسبة لأفكار كثيرة منها فكرة الديمقراطية ، على حين كان الشعب المصرى لا يوافقه منذ القدم إلا فكرة الملكية الاستبدادية ، فلم يشهد فى عصوره المختلفة أكثر من نوع واحد فقط من أنواع الحكم هو هذا الحكم الفردى الذى ألفه ودرج عليه .

وقد نظر الباحثون فى هذا الشعب المصرى الذى تم تكوينه على هذا النحو فإذا هو يتصف كذلك بصفات ربما كان مشتركاً فيها مع غيره . ومن هذه الصفات المشتركة : ميله إلى الدين ، وحرصه حرصاً شديداً على التقاليد . فأما الدين المصرى القديم فقد كان ديناً مملوفاً بروح الزراعة . وقد استطاع هذا الدين القديم أن ينظم العلاقات بين الناس بعضهم وبعض ، كما استطاع هذا الدين القديم فى الوقت نفسه أن يبنى هذه العلاقات على الضمير وعلى فكرة الحساب والميزان والرجعة ، ونحو ذلك من الأفكار التى سبقت بها الديانة المصرية بألف سنة كل فكرة عن هذا النوع عند أية ديانة أخرى . وأما من حيث التقاليد فقد مال المصريون إلى المحافظة عليها مهما كانت سخيفة وغير معقولة . ومن هذه التقاليد ميلهم إلى السحر واعتقادهم فى الرقى والتعاويذ ، وربما كان هذا الخلق فى المصريين راجعاً أيضاً إلى البيئة — ونعنى بذلك هنا عزلة وادى النيل وهى عزلة صرفت المصريين قديماً عن التجديد ، وذلك بالقياس إلى الأمة اليونانية التى اندفعت اندفاعاً شديداً فى كل أطوارها إليه .

على أنه من الخطأ على كل حال أن تظن أن مصر تأثرت فى هذه الصفات المشتركة

بغيرها من الأمم التي حكمتها . فقد رأينا أن شخصية مصر السياسية كان يعتبرها الضعف أحيانا والانحلال أحيانا ، ولكن شخصيتها الخلقية والعلمية لم تتعرض قط لهذا الانحلال .
يحدثنا التاريخ أن مصر القديمة استطاعت أن تكون لها إمبراطورية عظيمة ، أتاحت لها الاتصال المباشر بالشعوب المجاورة التي دخلت تحت رايها ، فاستطاعت مصر أن تؤثر في هذه الشعوب بطرق شتى من أهمها الدين ثم اضمحلت هذه الإمبراطورية الأولى ونهض المصريون بعد فترة قصيرة من الركود ، فكونوا لأنفسهم الإمبراطورية الثانية ، ففعلت هذه مثل ما فعلت الأولى ؛ ثم انهارت هذه الإمبراطورية الأخيرة ، وسقطت ولاكن لم تسقط معها شخصية مصر في النواحي الأخرى عدا السياسة . فقد وقعت مصر تحت حكم الأجنبي « ووقف المصري القديم موقف الحزم والثبات أمام الجوع الأجنبية التي تدفقت على بلاده وهو كاره لها ، راغب في مطاردتها ، ولكنه في أثناء ذلك يُرى مؤثراً في حاكمه الأجنبي ، لا يزال به حتى يتمصر ، وينظر هذا الحاكم الأجنبي فإذا هو أخذ من المصريين أكثر مما أعطاهم » . ولا نكاد نستثنى من جميع الأمم التي غلبت على أمر مصر غير آشور . فهي وحدها التي حكمت مصر الشمالية حكما ظلت فيه بعيدة عن التأثير بروح المصريين . ثم لاستمر مصر نفسها على ذلك إلا ريثما يأتي الفرس وبدخول هذا العنصر الجديد دخلت مصر نفسها في عالم جديد كانت لها في إنشائه اليد الطولى - كما يقول برستد - وأتمت مصر مهمتها الكبرى ، ولم تنقطع عن واجبها ، وكان عليها بعد أن تحتجب عن العالم كما احتجبت عنه بابل ، ولكنها لم تستطع أن تفعل هذا ، فبقيت منذ يومئذ تحيا حياة مصطنعة تحت الحكم الفارسي ، إلى أن أتى دور الاغريق والرومان .
ثم اضمحلال مصر حربيًا ، وإن لم تضمحل خلقياً ولا أدبياً ، فقد بقيت تقوم بدور هام هو دور المحافظة على تراث اليونان ، وهي مهمة دلت على يقظة المصريين وانتباههم إلى واجبهم ، وإن دلت الحالة السياسية نفسها يومئذ على أن مصر كانت تغط في نوم عميق لم

يوقظها منه إلا أصوات العرب الفاتحين الذين رحب بهم المصريون لأنهم كانوا مضطهدين اضطهاداً عظيماً تحت الحكم الرومانى .

ومعنى ذلك باختصار أن مصر طاف بها طائف الجدد مرات ، كانت فى أنثى تبذر بذور المدنية أينما حلت . حتى إذا جاء دور الانكسار لم تتم مصر عن واجبها ، ولم تخف عن مصر شخصيتها ، ولا أثر شيء فى طابعها . وجاء ذلك مصداقاً لكلمة مشهورة قالها الفيلسوف الفرنسى جوستاف لوبون وهى : إن نحواً من عشر أُمم تعاقبت على مصر ، وكانت مصر مقبرة للجميع !

على أن من الناس من يقول : إنه قد كان لهذه الظاهرة السياسية ، وهى تعاقب أُمم كثيرة على البلاد المصرية «أثر عكسى» ظهر ظهوراً واضحاً فى الخلق المصرى . ونحن نعرف أن الخلق المصرى كما يمتاز بالحزن العميق والاسترسال فى الهموم كان يمتاز كذلك بميله إلى المرح ويحسن اصطناعه للدعابة والفكاهة . وهذا الخلق الأخير هو ما قصد اليه بعضهم من «الأثر العكسى» فى طباع المصريين . يريدون بذلك أنه بدلا من أن يغرق المصرى فى همومه وأحزانه ، وتسيطر عليه سحابة من القلق والكآبة ، عمد إلى ترك هذه المظاهر كلها أحيانا ، وانصرف الى المرح والضحك يأخذ منهما بحظ غير يسير .

وكلام كهذا ربما لم يكن بعيداً عن الصواب . فازدواج الشخصية على هذا النحو ظاهر فى حياة الأفراد وفى حياة الجماعات . وإن كان لمرح المصريين ولولوعهم أحيانا بالفكاهة أسباب أخرى غير هذا العامل النفسى ، وهو عامل التنفيس عن أنفسهم من ثقل الضغط الأجنبى .

وندع الحديث عن الشخصية المصرية بوجه عام الى الحديث عن الشخصية المصرية الإسلامية بوجه خاص . ونحن وإن كنا أشرنا إشارات واضحة الى هذه المسألة ، لم نعمل

ذلك في الواقع إلا لخدمة هذه القضية الأدبية التاريخية ، وهي جلاء الغامض من هذه الشخصية المصرية الإسلامية ، ولأن البحث الذي نهد له بهذه المقدمة إنما هو بحث في الحركة الفكرية في مصر الإسلامية . ونحن نعلم أولاً أن عاملين من العوامل المؤثرة في هذه الشخصية لم يتفيرا قط ، وهما عامل البيئة وعامل الموقع الجغرافي . وعلى ذلك فلنلتمس للتغير الذي طرأ على هذه الشخصية سبباً دينياً وآخر جنسياً . وهنا لافر لنا أولاً من أن تلقى على أنفسنا هذا السؤال ، وهو الى أى حد تأثر الطابع المصرى بالإسلام ؟ وما صلة ذلك بالأدب والعلم ؟

ننظر أولاً في المظهر السيامى لمصر في الإسلام ، فنرى أن هذه البلاد كانت في القرنين الأولين للهجرة غامضة الشخصية باهتة اللون . وذلك أمر طبيعى فقد كانت هذه البلاد العريقة في الحضارة والديانة معادية عهد بالإسلام ، كما كانت كذلك تابعة تبعية مباشرة للخلافة : كانت تابعة لعمر بن الخطاب في المدينة ، ثم لبني أمية في دمشق ، ثم لبني العباس في بغداد . وإذا قلنا ببغداد فينبغى أن نذكر ما كان لهذه المدينة العباسية القديمة من سلطان مطلق ونفوذ كبير على بقية المدن الإسلامية التي ظهرت بعد ذلك .

ونحن نعلم أن الخلافة العباسية قامت على أكتاف الفرس ، والفرس أهل حضارة وعلم ، ولذلك شجع الخلفاء العباسيون العلم في مدينتهم تشجيعاً لم يسبق له نظير في تاريخ المسلمين ، وربما لم يكن له نظير فيما بعد في تاريخهم . ومنذ ذلك اليوم ، وبغداد ذات شخصية قوية غلبت بها جميع المراكز الإسلامية ، وطفئت عليها طغيانا واضحا . وكان من هذه المراكز التي تلت ببغداد في الظهور : مصر وقرطبة ، وقد أتى على كل منهما دور التفوق في العلم ، وكان العلماء في كل واحدة منهما يحشدون قواهم لحكاية العلماء في بغداد . ومن ثم أصبح من العسير على الباحثين أن يتعرفوا الخصاص المحلية ، أو يكشفوا عن الشخصية الإقليمية لكل من مصر والأندلس .

وهذا الدور الذي لعبته بغداد بالقياس إلى القاهرة وقرطبة هو بعينه الدور الذي

لعبته القاهرة بالقياس إلى العواصم الاسلامية التي ظهرت أهميتها بعد في الشام واليمن وبلاد المغرب وغيرها من الأقاليم التي اعترفت لمصر بالزعامتين السياسية والأدبية ، وكان من نتائج هذا الاعتراف طغيان الشخصية المصرية وقيضانها منذ العهد الفاطمي بنوع خاص على البلاد المجاورة ، حين كانت هذه البلاد تعتبر في الحقيقة جزءاً من الدولة المصرية في الخلافة الفاطمية حينئذ والسلطنة الأيوبية والمملوكية حينئذ آخر .

ثم إنه في مصر بنوع خاص كان الأقباط وهم السكان الأصليون للبلاد قد انزوى بعضهم في السكائن ، وعدد الآخرون الى المشاركة في الحياة العامة وآثروا الاختلاط بالعرب الفاتحين ، وأصر إليهم هؤلاء وامتزجوا بهم . وسرعان ما احترف العرب معهم الزراعة ، مخلفين في ذلك رأى الخليفة عمر . ولم يكذب ينتهى القرن الثانى للهجرة حتى تم نزوح القبائل العربية من الجزيرة ، كما تم استقرار هذه القبائل بالديار المصرية ، وبالفعل أصبحوا مضرين مولداً ونشأة وعقولا وأمزجة .

ثم منذ القرن الثالث الهجرى استطاعت دول جديدة أن تحكم مصر حكماً مستقلاً عن الخلافة العباسية ، وتعاقبت هذه الدول على الحكم ، وأتاحت لمصر فرصة لإظهار شخصيتها في العالم الاسلامى . وهكذا ظهرت الدولة الطولونية ، وتبعها الدولة الاخشيدية ، ثم الخلافة الفاطمية ، فالسلطة الأيوبية ، فدولة المماليك البحرية ، فدولة المماليك البرجية . وهذه الدولة الأخيرة هى التى غلب عليها الأتراك العثمانيون فأضع هؤلاء استقلال البلاد المصرية ، وجعلوا منها بلاداً تابعة تبعية مباشرة للدولة التركية العثمانية .

ونحن نعلم أن الدولة الطولونية حكمت مصر منذ عام ٢٥٤ للهجرة ، وأن الفتح العثمانى كان فى عام ٩٢٣ هـ . ومعنى ذلك أن مصر تمتعت باستقلالها نحواً من سبعة قرون ، وهى مسافة من الزمن كبيرة ، لاشك أنها تدع الفرصة كانية لمصر كيما تلعب دوراً هاماً على مسرح الحياة الاسلامية الجديدة ، وتثبت للعالم الاسلامى أيضاً أنها ذات شخصية

عظيمة ، لانتقل في عظمتها عن شخصية مصر الفرعونية القديمة ؛ ولسكن على أن يحسب التاريخ حساباً كبيراً لهذا الدين الجديد وهو الإسلام ، كما يحسب حساباً كبيراً لهذا العنصر الجديد الذى امتزج بالمصريين وهو العرب .

أما الإسلام فقد جاء لمحاربة العصبية ، كما جاء يدعو بقوة إلى الأخوة الإسلامية التى لا تعرف التفرقة بين الأقطار المنضوية تحت راية هذا الدين القويم . وإذا كانت الحكومات المصرية فى العصور الوسطى قائمة على هذا الأساس الروحى العظيم ، فمن العبث أن نحاول فهم التاريخ الوسيط لمصر وغير مصر على ضوء الوطنية . ومن الخير لنا وللتاريخ أن ننظر إلى المصريين وغيرهم من الشعوب الإسلامية نظرة تتفق وهذه الأخوة الإسلامية . فما الذى تركه هذا الروح الجديد من أثر فى الحكم المصرى وفى العقل المصرى ؟

أما أثره فى الحكم المصرى فواضح فى أن مصر كانت ترهب دائماً بالحاكم الأجنبي متى كان هذا الحاكم معتنقاً للديانة الإسلامية . ومن أجل ذلك لم تجد مصر غضاضة على نفسها فى قبول الطولونيين والفاطميين وبنى أيوب والمماليك ، ولا وجدت غضاضة فى قبول محمد على الكبير . أما نابليون فلم يكن يقبله الشعب المصرى بوجه من الوجوه ، لأنه لايعتنق الإسلام . ولذلك حاول هذا القائد الكبير أن يخدع هذا الشعب المتدين عن نفسه ، وأن يوهمه بأنه يحب الإسلام ، وأنه صادق الرغبة فى اعتناقه والدفاع عنه .

وأما أثر ذلك فى العقل المصرى فواضح فى أن مصر بحكم مركزها أولاً ، وبحكم الزعامتين الدينية والأدبية اللتين ورثتهما عن بغداد ثانياً ، أصبحت محطاً للكثيرين من علماء المسلمين على اختلاف أقطارهم وأجناسهم ، بحيث كانت الرحلة إلى مصر أكثر من الرحلة إلى غيرها من البلاد الإسلامية الأخرى . ومن أجل ذلك نستعرض تراجم الرجال فى العصور الوسطى فنرى فلاناً المصرى المقدسى ، أو نرى فلاناً المغربى

الاسكندراني ، أو نرى فلانا الشامي فالمصري وهكذا . وقل أن نعرف في هذه التراجم كلها على رجل يكتفى بوصف أنه مغربي ، أو عراقي ، أو شامي ، أو مصري ، أو مقدسي ، أو حجازي .

ولاشك أنه كان لهذه الأخوة الإسلامية الواسعة على هذا الوجه ، كما كان للموقع الجغرافي المصري الذي أشرنا اليه من قبل أثر لا سبيل إلى إنكاره في العقل وفي الذوق . ومعنى هذا أن مصر قد لعبت في الاسلام نفس ذلك الدور الذي كانت تلعبه في عهود اليونان والرومان ، مع فارق واحد لا مناص هنا من ذكره ، وهو أن مصر في العهدين اليوناني والروماني لم تكن مستقلة ، على حين أنها كانت في أكثر العهود الاسلامية دولة ذات سيادة وذات زعامة صحيحة على العالم الاسلامي دفعت الثمن غالبا للحصول عليها ، وذلك بما قاومت الصليبيين ، وبما صدت من هجمات المغول ، وبما قاومت على إحياء الخلافة العباسية في القاهرة ، وإن كان الخليفة فيها شخصاً ليس له من الخلافة غير الاسم !

ومعنى ذلك باختصار أن مصر خضعت في أول أمرها خضوعاً كاملاً للعرب والاسلام ، ثم لم تلبث بعد ذلك أن اتخذت من هذا الدين نفسه وسيلة إلى الاستقلال ، ثم وسيلة إلى السيطرة المعنوية على جميع الأقطار . كل ذلك من غير نظر إلى الوطنية ، ولولا ذلك لكان حكامها جميعاً من لدن ابن طولون ، والأخشيد ، والعز لدين الله ، وصلاح الدين ، إلى حاكمها العظيم محمد على في العصر الحديث هادمين للوطنية ، ساخرين من القومية المصرية . وذلك ما لم يقل به مؤرخ منصف مدرك لروح الاسلام ، وهو الدين الذي يسود مصر إلى اليوم .

أما الوطنية أو القومية بالمعنى الذي نفهمه الآن فهي نعمة العصور الحديثة . ظهرت في مصر بوضوح عندما هبت من سباتها العميق ، واستيقظت من رقادها الطويلة ، وذلك

منذ الحملة الفرنسية ، ثم منذ نجاح محمد على الكبير في أن يصل إلى العرش المصرى برضى من الشعب المصرى وعلى أكتافه قبل كل شيء .

هذا من حيث العامل الدينى وهو ظهور الإسلام . وأما من حيث العامل الجنىسى ، فقد أظلت راية الإسلام بلاداً كثيرة ، هى البلاد التى تألفت منها فى النهاية تلك الامبراطورية الإسلامية الكبيرة . ولكن هذه الأخوة الدينية التى تحشدنا عنها لم تسمح لجميع هذه البلاد والأجناس التى أظلمها الإسلام أن تستوطن مصر أو تقيم فيها مدة تكفى للتأثير فيها أو التأثير بها . وإنما رحلت إلى مصر قبائل من الجهات القريبة منها فى الشرق والجنوب والغرب أيضاً . أعنى من اليمن والشام والحجاز شرقاً ، ومن السودان جنوباً ، ومن بلاد المغرب فى نهاية الأمر . ومن هذه القبائل النازحة على سبيل المثال عرب المعازة ، وأولاد على ، وعرب المنزلة ، وعرب المطرية ، وعرب الفيوم ، وقبيلة بنى عدى من المغاربة الخ . ويطول بنا القول لو أردنا أن نحصى مجموعة القبائل العربية التى نزلت إلى مصر الإسلامية ، وذابت كلها فى الشعب المصرى .

على أننا نلاحظ أن القبائل اليمنية كانت أولى القبائل العربية كلها نزوحاً إلى مصر منذ الفتح العربى . وهكذا بقيت مصر فى أثناء تلك العصور أشبه شيء «بالبوقة» التى تنفصر فيها جميع الأجناس الطارئة عليها إلى زمن المماليك . وحتى هؤلاء المماليك وجدناهم يمتزجون بالشعب المصرى ويذوبون فيه ، مع ما كان من الفوارق العظيمة بينه وبينهم . فمن أبناء المماليك على سبيل المثال أسرة الشاعر المصرى المعروف باسم محمود باشا سامى البارودى . وهى أسرة ترتفع فى أصولها إلى الملك الأشرف برسباى المملوكى ، ومع ذلك امتزجت بالشعب المصرى امتزاجاً كاد الناس ينسون معه هذا الأصل !

أقترى أن يحدث كل هذا المزج بين الشعوب الطارئة من جهة ، والشعب الذى يقطن

مصر من جهة ثانية دون أن يكون لهذا المزج الحادث أثره في المزاج المصرى والثقافة المصرية ؟
أظن لا

فنحن حين نبحث عن منابع الثقافة المصرية في غضون القرون الوسطى نجد أن أهمها يومئذ ثلاثة :

أولها : مدد من الشرق ونعني به العراق ، والرحلة بينه وبين مصر كانت متصلة طوال العصور الوسطى . والعراق بلاد قريبة من فارس ، وقد غلبت على فارس النزعة الفلسفية . ومن أجل هذا نقرأ في تراجم بعض العلماء قولهم « قرأت المعقولات في بلاد العجم » . وفي كتب التاريخ شواهد كثيرة تدل على نزوع هذه البلاد إلى الفلسفة .
وثانيها : مدد من الغرب والأندلس . وهى بلاد غلبت عليها الرواية والحفظ والنقل . والغالب على هذا المدد أنه كان يأتى إلى مصر عن طريق الاسكندرية ، ومن أجل هذا سميت الاسكندرية (باب المغرب) .

وثالثها : مدد من طبيعة البلاد المصرية نفسها وهى بلاد غلب عليها اصطناع الذوق فيما تأخذ من علوم المشاركة والمغاربة جميعاً .

وتلك هى بذور الشخصية المصرية العلمية في القرون الوسطى .

على أن مصر منذ نجحت في طرد الصليبيين وصدد المغول ، أصبحت مركزاً للعالم الإسلامى كله كما قلنا ، وتخلت بغداد لها عن هذه الزعامة ، ونزلت عنها مختارة أو غير مختارة ؛ وقد رفع هذا الوضع من شأن الشخصية المصرية التى صهرتها محنة الحروب الصليبية ، وخرجت منها ومن المحنة المغولية مستحقة لهذه المنزلة . ومنذ ذلك الوقت ومصر تعنى بنفسها ، وتظهر لنا هذه العناية بوجه خاص في كتابة التاريخ . إذ نجد المؤرخين

المصريين يتولون بأنفسهم تأليف الكتب التاريخية الإسلامية ، فيبدأون فيها الكتابة عن مصر أولاً ، ثم يأتون بأخبار الأقاليم الإسلامية الأخرى ومنها بغداد نفسها ثانياً ، جاعلين من مصر نقطة ارتكاز ؛ لهم تدور عليها كتبهم التي كتبوها في التاريخ الاسلامى . وذلك كله على عكس ما كانت عليه الحال قبل أن تنتقل الزعامة إلى مصر .

على أن هذه الزعامة التي سالت لمصر في العصور الوسطى كلغتها فوق الجهود الحربية التي بذلتها جهوداً علمية وأدبية وأخرى . وكان على مصر يومئذ أن تقوم بها ، وخاصة بعد أن نظرت فاذا أيدى المغول قد عثت بالتراث الإسلامى العظيم ، وكادت أن تمحو كل أثر من آثار المسلمين العقلية والأدبية .

ومن ثم نهض العلماء نهضة كبيرة في مصر ، وأخذوا يحددون هذا التراث الإسلامى ، ولكن بقول مصرية ، وأفلام مصرية ، وأذواق مصرية ظهر أثرها واضحا في كل لون من ألوان العلوم النقلة . ومنها على سبيل المثال : علم البلاغة . والقارىء لكتاب من كتب البلاغة التي كتبها المصريون في ذلك الحين يرى أثرهم جلياً في هذا الكتاب ، ويفجب مثلاً من أن يدخل المصريون بذوقهم في البديع ألواناً ليست في نظر سوام من البديع ، كأن يجعلوا من (السهولة) لونا ، وكأن يجعلوا من (النزاهة) لونا ، وكأن يجعلوا من « الانسجام » لونا ، وكأن يجعلوا من (التهكم) لونا الخ .

وخلاصة القول أن النهضة العلمية الأدبية التي باغت أوجها في عصر المماليك كانت تمتاز بأمرين :

أولهما : صيانة التراث الإسلامى الذى كادت تمصف به أيدى المغول .

وثانيهما : عدم اكتفاء المصريين بصيانة هذا التراث الإسلامى العظيم ، بل إباحتهم لأنفسهم إعمال الذوق في هذه الصيانة أو التجديد .

وهذا كله من حيث العلوم النقلة . أما للعلوم العقلية كالفلسفة والمنطق والكلام

ونحوها ، فقد كانت من الأمور التي انصرفت عنها الطبيعة المصرية الخالصة ، ونباعنا الذوق
لمصرى البحث ، فكادت الفلسفة أن يفيض ماؤها في الأرض المصرية جملة ، ولم يكن
الجدل في مصر إلا ظل خفيف قصير . ومع ذلك لم يكن الجدل المصرى مبنياً على الأدلة
المنطقية بمقدار ما كان معتمداً على الحاسة الانغوية .

أجل — عنى العلماء في مصر فيما عتوا بالرد على الفرق الدينية المختلفة كالمعتزلة
حينئذ ، والرافضة حينئذ ، والحشوية حينئذ . والحشوية قوم كانوا يتكلمون في الجهة التي يرون
أن الله تعالى فيها بزعمهم . فانبرى العلماء في مصر للرد على هذه الفرق ، واعتمدوا في ردودهم
على اللغة التي منحهم الله فيها ذوقاً جميلاً أو إحساساً دقيقاً ، حتى لكأنهم استغنوا
بهذه الحاسة الانغوية عن المهارة المنطقية .

على أن البحوث الكلامية والجدل بين الفرق الإسلامية كان قد أخذ حدةً
وانتهى إلى غايته في بغداد والشرق ، بحيث لم تبق هناك حاجة ماسة إلى استئناف البحث
الجدلى في مصر .

ثم إن لهذه الحياة العقلية التي نتحدث عنها جانباً آخر لم يكن أقل وضوحاً وتعبيراً
عن الشخصية المصرية في القرون الوسطى من الجوانب الأخرى . وهذا الجانب الذي نغنيه
هو (التصوف) .

والعجب أنه بينما كان الجنود المصريون يحمون حياة عنيفة في القلاع والحصون ،
ويجاهدون جهاداً مادياً شديداً في ميادين الحروب ، إذا طائفة أخرى من المصريين يحمون
حياة وادعة في معابدهم ، ويترنمون بألحان دينية جميلة في خواتمهم ، ويروضون أنفسهم
رياضة روحية لطيفة لا غاية لها عندهم إلا الوصول إلى الله تعالى والاتحاد بذاته الكريمة !
ونحن إذ نقابل بين هاتين الصورتين من الحياة المصرية ، نشعر شعوراً جليلاً بأن

هذه الحياة الروحية اللطيفة لم تكن في أكثرها إلا (انعكاساً) للحياة الحريسة العنيفة ، وهي حياة قامت بسبب الدين . فبينما كان الجنود المسلحون والصليبيون يتقاتلون متباغضين ، إذا بالتصوفة من المصريين ينعمون في رياضهم الصوفية بحياة روحية ، تزول فيها جميع الفوارق الإنسانية ، وتسودها المثل الأخلاقية ، وتكاد تنسى فيها جميع الخلافات المذهبية أو الدينية ، ويشعر فيها المتصوف من أعماق قلبه بوحدة الأديان ، ويمتلىء فيها قلبه بالحب لجميع بنى الانسان . وبحسب التصوف نفسه أن يكون باعثاً قويا على هذه المعاني الانسانية العالية ، في عصر غلبت عليه عصبية دينية شديدة قاسية .

وفي استقراء الحركة الروحية في مصر يلاحظ الباحث أمرين هامين :

أولهما — أن الشعب المصرى يميل بطبعه إلى الدين ، ويستجيب لكل دعوة تقوم على أسانه ، أو تمت إليه بسبب من أسبابه ، فلا موضع إذن للشك في أن الميول الدينية متأصلة في هذا الشعب ككل التأصل .

ثانيهما — أن البيئة المصرية كانت — وربما لم تزال — تربة صالحة لنمو التصوف وذلك منذ أن نبتت فيها الرهبانية المسيحية ، وكانت مصر مهداً لهذه الحركة الصوفية . ثم ظهر فيها التصوف الإسلامى أول ماظهر في نهاية القرن الثانى للهجرة . وفي ذلك العام — كما ذكر السكندى في كتابه طبقات الولاة — « ظهرت بالاسكندرية طائفة يُسمَوْنَ الصوفية يأمرؤن بالمعروف فيما زعموا ويعارضون السلطان في أمره الخ » (١) . ذلك في نهاية القرن الثانى للهجرة ، وأما في القرن الثالث نفسه فقد عرف من كبار المتصوفة في مصر رجل يقال له ذو النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ كان أستاذاً للكثيرين من متصوفى الشرق . ثم في القرون التى تلت ذلك ظهر بمصر جماعة كبيرة من المتصوفة ، منهم على سبيل المثال : ابن السكيزانى في العصر الفاطمى ، وعمر بن

الفارض في العصر الأيوبي ، والشمراني في العصر العثماني .

غير أن العجيب حقاً في هذا الشعب المصري القديم أنه تهافت كل الهافت على التصوف ، حتى إنه كان أكثر استجابة له من الدين ، ومعنى ذلك بعبارة صريحة : أنه إذا صح أن ننظر إلى التصوف على أنه شيء غير الدين الإسلامي ، فينبغي أن يقال هنا إن مصر تهيأت للتأثر بالتصوف أكثر من تأثرها بالدين الإسلامي . وليس في هذا القول أدنى غرابة أو مبالغة !

لهذه الأسباب كلها مجتمعة أفردت التصوف في كتابي هذا ببحث قائم بذاته ، حرصت فيه على أن أكشف عن الطابع المصري في هذه الناحية الروحية الخالصة ، وأن أجاول للشخصية المصرية لونا من أزهى ألوانها في العصور الوسطى وهو التصوف .

أما الأدب الخالص ، فأنا وإن كنت لا أستطيع تناوله بإسهاب في هذا الكتاب ، لأنني سأفرد له كتاباً خاصاً يظهر في القريب العاجل إن شاء الله — فأنى لا أجد بداً من الإشارة إليه إشارة خفيفة ، مادمت أتحدث عن أثر الشخصية المصرية في كل جانب من جوانب الحياة المصرية الكثيرة .

ونظرة طائفة إلى هذا الأدب المصري الإسلامي الخالص تكفي لأن يلح القارئ فيه أموراً أو خصائص ، أهمها ثلاث :

الأولى : أنه كان أدب القوة والعاطفة .

والثانية : أنه كان أدب السخرية والفكاهة والملح اللفظية المتطرفة .

والثالثة : أنه كان أدب الزينة اللفظية بالمعنى المعروف في كتب البلاغة اذ ذاك .

فأما قوة الأدب المصري من حيث العاطفة فمصدرها الحوادث السياسية التي

سيطرت على الحياة المصرية وأوجبت على مصر كما رأينا أن تكون زعيمة العالم الإسلامي في الحريين الصليبية والمغولية .

ولقد كان الأدب المصرى يومئذ فياضاً بمعاني الحماسة والقوة ، رناناً بما يريد الساسة المسلمون يومئذ أن يرنّ به من العواطف الدينية الحارة . ولا يستطيع أحد أن يقول أن الشعر المصرى قصّر في هذه الناحية .

وأما فكاهة الأدب المصرى وميله الى السخرية فقد ظهرت في الشعر والنثر ظهوراً واضحاً ، بحيث لا نكاد نلتقي بشاعر أو كاتب مصرى عريق في المصرية إلا ونجد له في التعبير عن المسرح المصرى قدماً راسخة ، ويداً طولى ، وطريقة تبعث على الضحك ، وهو ضحك يظهر سريعاً ويختفى سريعاً ، لأن الفكته فيه مبنية على اللفظ ، وقلّ أن تبني على الفكرة .

وأما الزينة اللفظية فقد كلف المصريون بها كلفاً عظيماً . وطراً على مصر رجل من فلسطين هو القاضي الفاضل ، فتعلم هذه الطريقة من طرق التعبير في مصر ، ثم ازداد مع الأيام تعلقاً بها ، وتيسر له فيما بعد أن يكون زعيماً سياسياً وأديباً كبيراً للمصريين . وأن ينشر مذهبه الفنى ، فانتشر انتشاراً كبيراً ، وتحمس له الكثرة من أهل مصر ، وإن احتفظ بعضهم يومئذ بشيء من القصد في استخدام الزينة اللفظية التى أسرف فيها القوم .

على أن إسراف الأدب المصرى الوسيط في استخدام الزينة اللفظية يرجع إلى أسباب كثيرة سنناقشها في موضعها من هذا البحث ، ومن البحث الذى نعدّه فيما بعد باسم (الحركة الأدبية في مصر) بمشيئة الله تعالى . ويكفى هنا أن ننبه إلى ثلاثة فقط من هذه الأسباب :

أولها : ديوان الانشاء — فنذ وجد في مصر هذا الديوان والعناية بالكتابة الفنية في مصر تفوق حد الوصف ، والعناية أيضاً بالمعارف الإنسانية التى تلزم للكاتب في ديوان

الإششاء تزيد عن الحد . ومن أجل ذلك ظهرت الموسوعات الأدبية من جهة ، وبالنسبة للناس في التأنق الكتابي نفسه من جهة ثانية .

وثانيها : الحضارة الفاطمية — وقد اتجهت هذه الحضارة فيما اتجهت إليه إلى المادة ، نبأ الخلفاء الفاطميون في بناء القصور ، وفي غير ذلك من مظاهر العظمة ، وعاد ذلك كله على الأدب نفسه بالميل إلى الزخرف والمبالغة في هذا الميل .

وثالثها : — ذبوع الثقافة الدينية في تلك العصور وسيطرتها على أذهان العلماء والأدباء . ومن أخص مواد الثقافة الدينية القرآن . والقرآن هو السبب الأول في نهضة النحو واللغة والبلاغة وغيرها . والقرآن هو السبب الأول أيضا في جنوح الأسلوب إلى الزينة اللفظية والزخرف . وآية ذلك أنه كان من أظهر الميزات أو الخصائص الفنية لأسلوب القاضي الفاضل نفسه الميل إلى (نثر القرآن) على النحو الذي فعله الأدباء من قبله في (نثر الأشعار) ، مما سنوضحه كما قلنا في موضعه من البحث إن شاء الله .

تلك معالم الشخصية المصرية الإسلامية قدمهدنا لها بذكر مقوماتها وشيء من تاريخها في مصر الفرعونية واليونانية والرومانية . وبودى لو كنت أبحث لنفسى أن أزيد عن هذا القدر تفصيلا في القول . ولكنى خشيت — ولم أزل أخشى — أن يتهمنى القارئ بالإطالة في موضوع زعمت له أنه مقدمة . ولهذا القارئ أقول إنه إما أن يعدل عن قراءة هذه المقدمة ، وإما أن يقرأها وحدها ويعدل عن قراءة الكتاب نفسه ، وإما أن يجمع بين الأمرين معا .

ومهما يكن من أمر ، فقد وجد مؤلف هذا الكتاب أنه لا غنى له عن كتابة هذا البحث أو المقال ، وأنه قد أشبع بكتابته رغبة ملحة في نفسه ، وحقق شيئا من الأمل كان عنده ، وهو أنه يجب على المفكرين في مصر أن يعنوا عناية كبيرة ببلادهم ، وعقولهم ، ومزاجهم ، ونفسياتهم قبل أن يصفوا لنا شيئا من الأدب المصرى ، أو العلم المصرى . وأحسب لو أن عالما كبيرا من علماء المسلمين كابن خلدون كان يعيش في عصرنا

هذا ، ويخوض في نهضتنا هذه ، وحاول أن يكتب بحثاً علمياً كهذا ، لقدّم له بمقدمة في موضوع الشخصية المصرية ، ربما أرى عدد صفحاتها على صفحات البحث العلمى أو الأدبى ، بل ربما ذاعت شهرتها على شهرة البحث نفسه .
فما أخلقنا أحياناً أن نصنع صنيع هذا الرجل ، وأن نسلك طريقته ونذهب مذهبه !

(و بعد) فهذا البحث الذى بين يديك بنيت على مقدمه وثلاثة كتب وخاتمة :
أما المقدمة فتلك التى أوشكت أن أفرغ من كتابتها ، وقد رأيت أنى جعلت موضوعها البحث فى الشخصية المصرية : ما تاريخها ؟ وما معالمها ؟ وإلى أى مدى تأثرت بشخصيات الأمم الأخرى ؟ وإلى أى حد أثرت هى فى شخصيات هذه الأمم ؟ ثم ما الفرق بين الشخصية المصرية الفرعونية والشخصية المصرية الإسلامية ؟ وما مظاهر هذه الشخصية الأخيرة ، وما مدى ماطرأ على مصر من التغيير بسبب هذا الدين الجديد ؟ إلى آخر تلك المشاكل التى عرضت لها عرضاً يسيراً بقدر ما سمح به حيز المقدمة .
ويأتى بعدها الكتاب الأول وعنوانه (مصر بين عهدين) :

أشرت فيه إشارة سريعة إلى مجيء الفاطميين إلى مصر ، وإلى قيامهم فيها بتأسيس خلافة جديدة كادت تزرى بالخلافة العباسية فى بغداد ، لولا أن دب فيها الفساد ، فاستطاعت الخلافة العباسية أن تعود إلى مصر ، وذلك بفضل الملك الناصر صلاح الدين .
حتى أتى المماليك فأقاموا فى مصر نفسها خلافة عباسية شكلية ، ونظرنا نحن إلى حياة الدولة الفاطمية وحياة الدولتين الأيوبيه والمملوكية ، فإذا بين هاتين الحياتين فروق عدة أهمها خمسة :
فرق من حيث الأداة الحكومية .

وفرق من حيث الحماس الدينى الذى أظهرته كل دولة منها فى الحروب الصليبية .
وفرق من حيث العقائد المذهبية .

وفرق من حيث الحياتين الاقتصادية والاجتماعية .

وفرق من حيث الحياة الثقافية .

وقد خصصنا كل واحد من هذه الفروق بباب وازننا فيه بين حالة مصر في العهد

الفاطمي ، وحالتها في العهدين الأيوبي والمملوكي .

أما الكتاب الثاني فقد جعلنا موضوعه (الحركة الروحية) ، ومهدنا لذلك أولاً بالحديث عن عقيدة الأشعرى ، وهى العقيدة التى اعتنقها صلاح الدين ، ثم انتقلنا من ذلك إلى الحديث عن التصوف كيف نشأ فى الاسلام بوجه عام ؟ وكيف نشأ بمصر بوجه خاص ؟ وكيف أن صلاح الدين كان أول من أنشأ (الخانقاه) بالديار المصرية ؟ وأنشأنا بعد ذلك نصف الحياة فى داخل هذه المعابد أو الخوانق ، وأشرنا فى أثناء ذلك إلى أخلاق المتصوفة الذين كانوا يحيون فى داخل هذه الخوانق . وساقنا هذا الى الكلام عن طبقات المتصوفة فى مصر خاصة ، فوقفنا عند طائفة من المشهورين من هؤلاء ، ولذلك استغرق كتاب الحياة الروحية سبعة أبواب .

أما الكتاب الثالث والأخير فموضوعه (الحركة العلمية) ، وفيه تحدثت عن نشأة المدارس فى الإسلام ، وكيف أن صلاح الدين كان من سياسته الاعتماد على هذه المدارس فى إعادة مصر إلى المذهب السنى الذى أبعدهم الفاطميون عنه مدة من الزمان . وذهبت أوصف نظام هذه المدارس وطريقة التعليم فيها ، والعلوم التى كان يدرسها الطلاب فى هذه المؤسسات ثم أخذت أبحث فى نواحي النشاط العلمى فى مصر ، وأفردت كل ناحية منها باب : فباب للحديث ، وباب للفقہ ، وباب للنحو ، وباب للغة ، وباب للبلاغة ، وباب للتاريخ ، وباب للأدب ، وباب للموسوعات ، وباب للفلسفة ، وباب تحدثت فيه عن القبط ومبلغ مساهمتهم فى الحركة العلمية ، فتمت أبواب هذا الكتاب عشرة كاملة ، توخيت فيها وصف التيارات العامة فى كل ناحية من نواحي النشاط العلمى ، وأنبتت ذلك فى أكثر الحالات بتراجم موجزة لكثير من البارزين فى هذه النواحي .

ولقائل أن يقول : أفما كان خليقا بمن يؤرخ للحركة الفكرية في مصر الإسلامية أن يخص هذه الحركة منذ الفتح العربي إلى المهديين الطولوني والإخشيدى بكتاب ، ثم يخص المهديين الأيوبي والمملوكى بكتاب وهكذا ؟ وجوابى عن ذلك : أنى فسكرت فعلا في مثل هذا النظام ، غير أنى وجدت الحركة الفكرية في مصر لم تظهر بوضوح قبل العصر الفاطمى ، بل وجدت الشخصية المصرية لم تصل إلى ما يشبه النضوج قبل هذا العصر الذى أشير إليه .

ومع هذا وذلك نسترى أيها القارئ أنى حين أؤرخ لكل حركة من الحركات الروحية أو العلمية في مصر كنت أرجع بها إلى أول نشأتها منذ الفتح العربى ، ثم لأزال أنتبعها حتى أبلغ بها العصر الفاطمى ، فالعصرين الأيوبي والمملوكى .

على أنى ألقت النظر هنا إلى أنى وقفت ببحثى هذا عند نهاية الممالك البحرية ، لم أتجاوزها تجاوزاً ظاهراً إلى عصر الممالك البرجية . وذلك أن فى النية ، اذا كان فى العمر بقية ، أن أؤرخ لمصر فكرياً ثم أدبياً إلى عصرنا هذا ، وهو عصر فاروق الأول حفظه الله .

أما الخاتمة فعدت إلى الشخصية المصرية نفسها أخلص أثرها فى نواحي الحياتين الروحية والعلمية ، وأثبت ما وصلت إليه من النتائج فى هذا الموضوع الخطير ، وانتهيت من ذلك إلى الآراء التى تراها فى هذا البحث .

* * *

ولقد يعلم القراء أن البحوث العلمية الأدبية لم تكد تنمو وتتقدم شيئاً فشيئاً فى كلية الآداب ، حتى ظهر اتجاه حديث فى هذه الأبحاث هو دراسة الآداب القومية ، لتأخذ مكاناً ممتازاً إلى جانب (الدراسات العربية) . ولم تكن كلية الآداب مدفوعة إلى

هذا الاتجاه بدافع من قوميتها ولا يعامل واحد من وطنيتها ، إذ العلم نفسه لا يصبح أن ينضم كثيراً ولا قليلاً لمثل هذه البواعث . وإنما كان الباعث القومى فى حقيقة الأمر آخر البواعث التى دعت إلى هذا الاتجاه . بل كان هذا الاتجاه نفسه طوراً من طوار الحركة العلمية والأدبية التى قام بها (قسم اللغة العربية فى كلية الآداب) أو كان مرحلة من المراحل التى سارت فيها هذه الحركة . وآية ذلك أن هذا القسم فى كلية الآداب يشجع البحث فى الأدب المصرى ، كما يشجع البحث فى الأدب الأندلسى ، كما يشجع البحث فى الأدب السورى والعراقى وهكذا .

والذى أريد أن أخلص إليه من هذا الكلام هو أن أقول فى تواضع واستحياء أن هذا البحث الذى أذيعه الآن يعتبر من أوائل البحوث التى أخرجتها جامعة نواد فى موضوع الدراسات المصرية : الأدبية منها والعلمية . وأنا إذ أقدم بحتى هذا إلى القراء أحب أن يعلموا أننى رجل لا يضيّق صدره بنقد ، ولا يسوء ظفه بقول مادام هذا القول صادراً عن رغبة خالصة فى الإصلاح .

أجل أحب أن يعلم القراء عنى ذلك ، بشرط أن يلاحظوا كذلك أن العلم نفسه لا يعرف الكلمة الحاسمة فى موضوع ما . ورحم الله زعيماً من زعماء النهضة الأدبية فى مصر الأيوبية حيث قال :

« إنى رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً فى يومه إلا قال فى غده : لو غير هذا لكان أحسن ، ولو زيد كذا لكان يستحسن ، ولو قُدِّم هذا لكان أفضل ، ولو تُرِكَ هذا لكان أجمل . وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر . »
والله ولى التوفيق ؟

عبد اللطيف هجره

مصر الجديدة فى ربيع الأول ١٣٦٦
الوافى ١١ فبراير ١٩٤٧

الكتاب الأول
متر بين عشرين

تمهيد

أتى الفاطميون مصر فغزوها بسيوفهم ، كما غزوها بعقائدهم وميولهم ، واتخذوا لذلك طرقاً تدل على فرط ذكائهم ، فاستعانوا في الترويج لدعوتهم بالسيف والقلم والسياسة والعلم والدين والأدب جميعاً .

وقد اتجهوا منذ بداية أمرهم إلى المساجد فجهروا فيها بشيء من آرائهم ، وبشروا فيها بجزء من عقائدهم ، ثم أذنوا فيها « بحجى على خير العمل » وهو أذان الشيعة وحدهم ، لاعترفه فرقة غيرهم ، فكان ذلك إيذاناً منهم بحرب طاحنة لم يكن بد من وقوعها بين مذهب الشيعة الذى تبشر به حكومة الفاطميين ، ومذهب السنة الذى كانت عليه الكثرة المطلقة من الشعب المصرى إلى ذلك الحين .

قليل ولما دخل المعز أمر أن تكتب على سائر الأماكن بمدينة مصر : خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام ^(١) وكان أيسر ما لافته الحكومة الفاطمية من هذا الشعب السنى أنه أعلن شكه فى نسب القائم بها ، وغازط ذلك الفاطميين حتى قيل إن بعض الأشراف اجتمعوا (بالمعز) عند وصوله إلى مصر فسأله أحدهم ما نسبته ؟ فأجاب (المعز) أنه سيعقد مجلساً يعلن فيه هذا النسب . واجتمع الناس فى هذا المجلس فسلّ (المعز) سيفه إلى النصف وصاح فيهم « هذا نسبى » . ثم نثر عليهم الذهب وقال « وهذا حسبى » !! فأجاب الأشراف والناس « سمعنا وأطعنا » ، وهى حكاية مشهورة لا عيننا أن تكون صحيحة أو غير صحيحة ، ولكن يعيننا ما تدل عليه ، وهو أن الخلفاء الفاطميين كانوا يعانون جهداً عظيماً فى إزالة ماعلق بأذهان الناس فى مصر من الشك فى نسبهم ، وما زالوا كذلك حتى استقرت أمورهم نهائياً فى تلك البلاد ، وأمنوا على أنفسهم مكر الخلافة العباسية فى بغداد .

ثم ما كادت الخلافة الفاطمية تفرغ من نشر مذهبها والتمسكين لدعوتها حتى آهمت بعد بامضاء المستمسكين في مصر بمذهب أهل السنة ؛ فقل « إنه في سنة إحدى وثمانين وثلاثمائة هجرية ضرب رجل بمصر وطيف به المدينة من أجل أنه وجد عنده كتاب الموطأ للمالك بن أنس » ، وهى عبارة نقلها المقرئ في خطه^(١) عن المسبحى . والرأى عندنا فى ذلك أنه حادث شاذ لما نعرفه عن الفاطميين من ميلهم إلى التسامح مع أهل المذاهب والديانات الأخرى .

ومهما يكن من شيء فقد قوى أمر هذه الخلافة العلوية ، وعظم سلطانها حتى لقد كان الخليفة (الأمر) تحدثه نفسه بالسفر إلى المشرق والغارة على بغداد لتوحيد المذاهب الدينية فى جميع الممالك الإسلامية ، وقال الأمر فى ذلك شعراً منه هذان البيتان :

دع اللوم عنى لست منى بموثق فلا بد لى من صدمة المتحقق
وأسقى حياذى من فرات ودجلة وأجمع شمل الدين بعد التفرق^(٢)

وهكذابقى العالم الإسلامى كله أو أكثره موزعاً بين خلافتين هما الخلافة العلوية العتقية فى مصر والمغرب ، والخلافة العباسية التى هزمت وضعفت وانحصرت أو كادت تنحصر فى بغداد . ثم إنه حول منتصف القرن الخامس الهجرى كانت الخلافة العباسية قد تخلصت نهائياً من سلطان البويهيين المعروفين بتحمسهم لمذهب الشيعة ، ووقعت هذه الخلافة تحت سلطان الأتراك الذين عرفوا بتحمسهم لمذهب السنة .

وكان الأتراك السنيون فى مجملتهم شعباً مختلفاً ، أخذ بعضها يتلو بعضها فى الظهور والسيطرة على مقاليد الأمور ، فظهرت منهم الدولة الغزنوية أولاً ، ومدت سلطانها إلى الهند والجل وخراسان ، ثم تبعها الدولة السلجوقية التى اتصل رجالها بالخلافة العباسية بصله النسب ، فازدادوا تحمساً فى الدفاع عن هذه الخلافة العتقية ضد أعدائها من الشيعة ، ثم

(١) خطط المقرئ فى الجزء الرابع من ١٥٧

(٢) للمقرئ فى الجزء الثانى من ٢٧٩

ورث الأتابكة دول السلاجقة ، وهؤلاء الأتابكة هم الذين نشأ في أحضانهم «نجم الدين أيوب» ، وهو والد صلاح الدين الأيوبي منشاء الدولة الأيوبية . والغريب أن الفاطميين حين أدركوا خطورة هذا الجنس التركي العظيم ، طفقوا يستميلون منهم الأتراك الغزنويين ، وبعث الخليفة الخا كم بأمر الله إلى سلطانهم إذ ذاك «محمود بن سبكتكين» خطابا بهذا المعنى ، فرد عليه السلطان رداً لا نعلم أقبح منه . ثم أعاد الخليفة الظاهر بن الحاكم الكرة مع هذا السلطان نفسه ، فلم يكن حظّه بأكثر من حظ أبيه من قبل^(١) . وأخيراً يش الناطميون من أن يقللوا من حماس الأتراك السنيين ، وعلموا أو كان ينبغي أن يعلموا أنهم إنما يؤتون من هذه الثغرة !

ثم بظهور الأتراك السلجوقيين يبدأ تاريخ الحروب الطويلة التي أبلى فيها الأتابكة ، وأبلى فيها صلاح الدين ، ونعنى بها الحروب الصليبية ، وهى حروب نشبت كلها من أجل بيت المقدس ، وهو البلد الذى قدر له أن يكون مكانا تقتتل فيه ديانتان ، هما الإسلام والمسيحية ، وتلتقى فيه حضارتان ، هما الحضارة الشرقية والحضارة الغربية .

وبقى الحال على ذلك حتى أتيج لصلاح الدين أن يتغلب على أعدائه من الفرنج وأن يتصرمهم فى شريط ضيق على الساحل ، ثم ترك للماليك الذين خلفوا أولاده من بعده مهمة أخرى هى إخراج آخر صليبي من هذا الشريط الضيق على الساحل .

والواقع أنه كان على صلاح الدين أن يقوم فى ذلك الوقت — كما سنرى بعد — بعملين خطيرين : أولهما تأسيس دولة قوية له فى مصر والشرق ، وثانيهما مطاردة الصليبيين الذين أتوا من بلادهم البعيدة بحجة المحافظة على القدس .

وفى خطوط كثيرة يحيط بها التاريخ السيامى لهذه الفترة ، أفاج صلاح الدين الأيوبي فى إزالة الدولة الفاطمية وإقامة الدولة الأيوبية ، والأرجح عندي أن هذه

(١) قالوا ان السلطان بعث بالسكتاب الذى أناه من الحاكم بأمر الله إلى الخليفة العباسى بعد ان خرقة وبصق عليه من وسطه — النجوم الزاهرة ج ٤ ص ١٠١

الحكومة الأيوبية كانت إسلامية أكثر منها مصرية ، وأن صلاح الدين كان فيما أرى مدافعاً عن الفكرة الدينية أكثر من الفكرة المصرية . ذلك أن صلاح الدين لم يخرج عن كونه تلميذاً مخلصاً للأتابكة الذين منهم نور الدين ، وكانت الخطة التي وضعها هؤلاء الأتابكة المخلصون للدين هي أنهم يملكون الشام ، ثم يجند الشام وماله يملكون مصر ، ثم يجند مصر ومالها يطردون الفرنج . ومعنى ذلك أن الفكرة الدينية نفسها هي التي كانت مهيمنة على أذهانهم ، وهي التي ألهمتهم هذه الخطة التي نفذها السلطان الملك العادل نور الدين الأتابكي شطراً منها ، ثم قام من بعده السلطان الملك الناصر صلاح الدين بتنفيذ شطر آخر ^(١) . ثم أتى المماليك فنجحوا في تنفيذ الشطر الأخير . وبذلك أمسكوا يد التاريخ عن أن تكتب صفحة الحزى أو العار الذي كاد يلحق بالإسلام لولا هذه الجهود التي بذلها حتى تم لهم النصر نهائياً على الفرنج .

وهؤلاء المماليك هم جند بنى أيوب وأتباعهم والمؤلفة أكثرتهم من عناصر بعيدة عنهم غريبة عن بلادهم . والواقع أن الدولة العباسية هي التي وضعت الأساس الأول للاستعانة بالعناصر الأجنبية في إدارة الدولة ، ذلك أن الدولة العباسية قامت على اكتاف الفرس أولاً ثم استعانت منذ المعتمد والمتوكل بالترك ثانياً . وأما تاريخ الاستعانة بالمماليك في الديار المصرية فيرجع إلى الدولة الطولونية (٢٥٤ — ٢٩٢ هـ) ؛ حين اشترى أحمد بن طولون مماليكه من الديلم ، واستعان الفاطميون بعدهم بالمغاربة والسودان والأتراك . ثم في عهد الدولة الأيوبية أو في أواخرها عاد الملك الصالح نجم الدين أيوب إلى الاستعانة بالمماليك . ومنذ يومئذ علت كلمة المماليك البحرية . وكان من أشهر من نبغوا من هؤلاء المماليك شجرة الدر التي حكمت مصر ثمانين يوماً وتزوجت

(١) وهنا نحيل القارئ إلى خطاب كعبه القاضي الفاضل على لسان السلطان صلاح الدين إلى الخليفة العباسي وفيه يقول : (... فقد أنفق المولى مال مصر في فتح الشام ، وأنفق مال الشام في فتح الجزيرة ، وأنفق مال الجميع في فتح الساحل ، وينفق إن شاء الله تعالى مال القسطنطينية في فتح روميه ، والملك كلهم وكلأؤه وامناؤه على خزائنه إلى أن يسلموها إليه .. الخ) انظر كتاب الروضتين ج ٢ ص ١٧٧ س ٣١ مطبعة وادي النيل بمصر سنة ١٢٨٨ .

بعز الدين أبيبك ، وبانتخابه ملكا على مصر زالت الدولة الأيوبية ، وأخذت مكانها دولة المماليك البحرية .

وامتاز عصر هذه الدولة بأنه من أزهى عصور مصر الإسلامية . فقد أصبحت مصر إذ ذاك عاصمة لدولة عظيمة تمتد حدودها من برقة غرباً ، إلى البحر الأبيض شرقاً ، ومن آسيا الصغرى شمالاً إلى بلاد النوبة جنوباً ، وخضعت لهذه الدولة بلاد اليمن والحجاز .

واستطاعت هذه الدولة القوية أن تقوم فوق ما قامت به من طرد الصليبيين نهائياً من البلاد بواجب آخر لا يقل عنه خطورة ؛ وهذا الواجب الأخير هو صدهم (المغول) الذين هجموا على الشام وحاولوا الوصول إلى مصر بقصد امتلاكها لأنفسهم ، فانبرى المصريون لهم وحاولوا بينهم وبين الوصول إلى أغراضهم . وبذلك أصبح للمماليك يد كبرى لا على مصر وحدها ، بل على العالم الإسلامى كله .

وبسبب هؤلاء المغول حدث حادث آخر خطير ؛ وهو إلغاء الخلافة العباسية من بغداد ، وشعور السلاطين من المماليك فى ذلك الوقت بالحاجة القصوى إلى إحياء الخلافة العباسية فى مصر . وتم ذلك فعلاً فى عهد بيبرس وتحقق بهذا فى عهد المماليك أمل كان يداعب المصريين فى عهد أحمد بن طولون .

ولا شك أن الحادث كان له خطره فى حياة الدول الإسلامية عامة ، والدولة المصرية خاصة . ويكفى أن يكون من آثاره أن الخليفة الذى كان يجمع فى يده السلطتين الدينية والدنيوية أصبح فى مصر رجلاً يعمل بمشيئة المماليك ، ويأتمر بأوامرهم ، وليس فى استطاعته عمل فوق ذلك .

هذه الظروف التى نشير إليها هى التى جعلت لمصر فى القرون الوسطى شأنًا عظيمًا ممتازًا ، فأصبحت بحق زعيمة العالم الإسلامى ، وحامية للخلافة الإسلامية العباسية ، ولهذا أثره الكبير فى الأدب والعلم ، كما سنرى بعد .

والحق أن المؤرخين لا يستطيعون أن يخفوا عجبهم من هذا العنصر الجديد الذى حكم مصر وهو عنصر الممالك . وهم طائفة من الأرقاء اشتراهم سيدهم بالمال ثم غنى بتربيتهم عناية خاصة . ومصدر العجب هو كيف استطاع هؤلاء الأرقاء فى وقت قصير جداً أن يسيطروا سيطرة تامة على قطر غنى كمصر ، وعلى غيره من الأقطار الأخرى ؟ ثم كيف استطاعوا فى سهولة ويسر أن يخلقوا لأنفسهم هذه الامبراطورية الواسعة ، وأن يحافظوا عليها . ويقوموا على حمايتها وحماية مصر والإسلام من خطرين داهمين عظيمين ، هما خطر الصليبيين وخطر المغول ؟

ومع ذلك فإن هذا العجب نفسه تلاشى قليلاً قليلاً حين عرفنا بعض الأسباب التى كان لها أثر واضح فى نجاحهم . ومن هذه الأسباب حسن تربيتهم وإعدادهم ، ومنها وقوع التنافس الشديد بينهم للوصول إلى المراكز الكبرى فى الدولة ، ومنها مركز الملك أو السلطنة . ومعنى ذلك أن باب المجد كان مفتوحاً على مصراعيه أمامهم ، موصداً فى الوقت نفسه على الشعب الذى أوشك أن يعيش فى عزلة تامة عن حكمه ، لأنهم حرموا عليه الانخراط فى سلك الجندي ، وقصروه على أعمال القلم من ناحية ، والزراعة والصناعة من ناحية ثانية . والغريب كذلك فى صفات أولئك الممالك حرصهم حرصاً شديداً على صالح الشعب المصرى ، واستمساكهم مع ذلك بقواعد الدين الإسلامى . وهذا كل ما يمكن أن يلاحظه المؤرخون على حياة الممالك العامة . أما حياتهم الشخصية الخاصة فالظاهر أنها كانت موضعاً للطعن أو السخط .

والظاهر أيضاً أن الأمر الذى كان يدعو إلى احترام الممالك هو رابطة المملوك بأستاذه ورابطة أستاذه به ؛ إذ كان المملوك أطوع لأستاذه من أبنائه ، وكان الأستاد أخلص لمملوكه من نفسه ، بل كان الأستاد حريصاً على أن يصل مملوكه إلى رتبته ، ولكن بعد أن يمرّ بدور عظيم من التربية العسكرية أولاً والتربية الثقافية بعد ذلك . ولهذا

الأسباب كلها مجتمعة ، ولأسباب أخرى كذلك ، أصبح المملوك خليفاً بالسيادة على مصر فأصاب من هذه السيادة قسطاً أعانه على القيام بواجبات كثيرة وخطيرة ، من أجلها وأعظمها الواجبان اللذان أشرنا إليهما ؛ وهما طرد الصليبيين ، وصد الهجوم المغولي الذي كان خطراً على الاسلام والمسلمين .

والذى لا نزاع فيه أن مصر التى كانت تحكمها دولة شيعية ؛ هى الدولة الفاطمية كانت بخلافه كل الخافقة لمصر التى كانت تحكمها دوائتان سنيان ؛ هما الدولة الأيوبية والدولة المملوكية .

وما دمنا سنتعرض لوصف الحياتين الروحية والثقافية لمصر الأيوبية والمملوكية فلا مفر لنا أولاً من أن نصف هذا التغيير الذى طرأ على مصر بانتقالها من دولة إلى دولة حتى أصبحت على الشكل الذى تراها به فى حكم بنى أيوب ، ثم على الشكل الذى انتهت به كذلك فى حكم المماليك .

ومعنى هذا أننا نريد أن نتحدث عن الفروق الواضحة بين مصر فى العهد الشيعى ومصر فى العهد السنى . والحديث عن هذه الفروق بين هذين العهدين هو موضوع الكتاب الأول من كتب هذا البحث .

ونحن إذ ننظر فى تاريخ الدولة الفاطمية والدولتين الأيوبية والمملوكية نجد بينهما فروقا من وجوه عدة :

(١) تفرق من حيث الأداة الحكومية .

(٢) وفرق من حيث الحماسة الدينية التى أظهرها كل من الشيعة والسنة ضد العدو المشترك بينهما فى ميدان الحروب الصليبية .

(٣) ثم فرق من حيث الحياتين الاقتصادية والاجتماعية .

(٤) وفرق من حيث العقائد المذهبية .

(٥) وفرق من حيث الحياة الثقافية ، ونعنى بها طريقة كل دولة فى تثقيف

الشعب المصرى .

وليس شك فى أن الحياة المصرية بألوانها الأدبية والعقلية كانت معرضاً عاماً لهذه الفروق التى نشير إليها ، ولوحة ارتسمت هذه الصور المختلفة عليها . ولهذا الحياة الأدبية كتاب غير هذا الكتاب الذى نخصه للحياة الفكرية ، فلنتحدث الآن عن هذه الفروق واحداً واحداً ، وليكن هذا الحديث عنها أدنى إلى الإيجاز بقدر المستطاع . وذلك أن موضوع هذه الفروق التى نشير إليها وسيلة لا غاية فى بحث كهذا البحث ، وسنخصص كل فرق منها بفصل .

الفصل الأول

الأداة الحكومية

يتلخص الفرق من هذه الناحية في أن حكومة الفاطميين كانت حكومة مدنية ، بينما كانت حكومة بنى أيوب حكومة عسكرية وكانت حكومة المماليك مدنية عسكرية في وقت معاً ، ومصدر ذلك أن الفواطم أتوا مصر كما قلنا ومهمتهم الأولى والأخيرة هي الدعوة الفاطمية . وحكومتهم لهذا حكومة الدعوة المذهبية على هذا الوجه لا أكثر ولا أقل . والجيش الفاطمي نفسه كان خليطاً عجيباً من عناصر مختلفة أكثرهم من المرتزقة ، ومن هؤلاء المغاربة ، والأتراك ، والغز ، والدلم ، والسودان ، وفرقة يقال لها المصامدة وهي قبيلة من البربر أهل عدد وشوكة .

ثم أتت الدولة الأيوبية فكان لها - كما قلنا - مهمتان خطيرتان أولاهما القضاء على الخلافة الفاطمية ، والثانية التغلب على الفرنج في الحروب الصليبية .

من أجل ذلك اعتمد ملوك بنى أيوب منذ عهد صلاح الدين على جيش تألف معظمه من الأكراد الذين ظلوا وحدهم عدة الدولة الأيوبية ، وعنوان القوة الحربية ، حتى كان عهد الملك الصالح نجم الدين أيوب ، فوقع في الخطأ الذي ارتكبه الفاطميون ، وهو اعتماده على الجند المرتزقة ، فرأيناه يقضى لنفسه عدداً كبيراً من المماليك ، وكان معظمهم من الأتراك الذين ثبتوا معه في محنة وقعت له بسبب النزاع على الملك بينه وبين أخيه العادل الثاني ، في أواخر الدولة الأيوبية ، وكان ذلك من أكبر العوامل في زوال هذه الدولة من الديار المصرية ، وانتقال الأمر فيها إلى هؤلاء المماليك . ثم إن الفاطميين استقلوا بمصر فأنشأوا فيها خلافة جديدة ناهضت الخلافة العباسية العتيقة ،

وبزتها في كثير من مظاهرها . واستعان الخليفة الفاطمي في إدارة مصر بحكومة معقدة التركيب كثيرة الدواوين ، مشحونة بعدد ضخم من الموظفين على رأسهم الوزير . فن دواوين الحكومة الفاطمية إذ ذاك : ديوان الإنشاء ، وديوان بيت المال ، وديوان الجيوش وديوان الأحباس ، وديوان الرواتب ، وديوان خزائن السكسوة والطرارز . وفي كل ديوان من تلك الدواوين عدد كبير — كما قلنا — من الموظفين يرأسهم رجل يقال له الصاحب : فصاحب لبيت المال ، وصاحب لديوان الأحباس ، وصاحب لديوان الإنشاء وهكذا . والآخر — وهو صاحب ديوان الإنشاء — يلي الوزير نفسه في الرتبة ، ثم يأتي بعده صاحب القلم الدقيق « يوقع على المظالم ، ويخاطب بالخليفة يدرس معه شيئا من القرآن وسير الأنبياء ويعلمه تجويد الخط » .

ثم يأتي بعده صاحب القلم الجليل « يتسلم رقايع المظالم من صاحب القلم الدقيق ، ويضعها في الصيغة القانونية قبل عرضها على الخليفة للتصديق عليها » .

ثم كان من كبار الموظفين في الدولة الفاطمية غير أصحاب الدواوين : صاحب الباب ، ونائب صاحب المال ، ووكيل بيت المال ، وحامل مظلة الخليفة ، وصاحب الرسالة . ووظيفة هذا الأخير حمل كتب الخليفة إلى الوزير وغيره من كبار موظفي الدولة .

أما المناصب الدينية فكان من أهمها في ذلك الوقت ثلاث وهي : وظيفة قاضي القضاة ، فوظيفة داعي الدعاة ، فوظيفة المحتسب ، وإلى هذا الأخير أمر النظر في الأسواق والحفاظ على الآداب . أما داعي الدعاة فسيأتي ذكره في الكلام على الدعوة الفاطمية ، وأما الوزير في العهد الفاطمي فكان أول أمره « وزير تنفيذ » بمعنى أنه لا يستبد بأمر من الأمور دون رأي الخليفة ، ثم أصبح في أواخر العهد الفاطمي « وزير تفويض » بمعنى أنه يستبد دون الخليفة بكل أمور الدولة ؛ يحمل مواردها في يديه ، ويتدخل حتى في تعيين الخليفة ، ويتمتع في الدولة بسلطان مطلق كما يظهر لنا ذلك بوجه خاص في سيرة رجل من وزراء الفاطميين هو الوزير الأفضل بن بدر الجمالي .

هذا كله في الدولة الفاطمية . أما الدولة الأيوبية فكان لها من الحروب ما يصرها

عن أكثر تلك النظم البيروقراطية المعقدة . ونحن نعلم أن هذه الحروب استغرقت حياة هذه الدولة من أولها إلى آخرها ، فلم تر هذه الدولة الحرية بدأ من الاكتفاء بالضرورى فقط من هذه النظم :

فأما من حيث الخلافة فقد آتى صلاح الدين إلى مصر ليرد فيها الأمر إلى نصابه ، فنقض على الخلافة المصرية الجديدة ، وأعاد الخطبة لبنى العباس . وأما من حيث « الوزارة » فقد اتخذ سلاطين بنى أيوب لأنفسهم وزراء « تنفيذ » كانوا يرجعون فى كثير من الأمر إليهم ، وكانوا يعتمدون كثيراً على فطنتهم وحسن سياستهم ، كما فعل السلطان صلاح الدين مع وزيره العظيم عبد الرحيم بن على اليسانى المعروف (بالقاضى الفاضل) . ومع ذلك فقد كان فى استطاعة السلاطين فى الدولة الأيوبية أحيانا أن يستغنوا عن خدمات الوزير ؛ كما حدث ذلك للملك العادل الأول ، فقد استوزر العادل رجلا نصرانيا أسلم هو ابن النحال ، فلما مات هذا ، استوزر العادل من بعده رجلا جباراً عاتيا هو صفى الدين بن شكر ، كان يقال له (المصاحب) ، ولم يلقب وزير بهذا اللقب قبله كما يقول المقرئى .^(١) ثم تغير العادل عليه ، ورفع يده من الوزارة وأقاله منها ، ولم يستوزر أحداً بعده . ثم مات العادل وخلفه ابنه الكامل ، فعادت الوزارة مرة أخرى إلى (بن شكر) هذا ، فطنى وبنى حتى قبض الكامل عليه وعلى أولاده « وأحاط بجميع موجوده ، ولم يستوزر بعده أحدا »^(٢) . واكتفى الكامل بأولاد شيخ الشيوخ ، وكانوا إخوته من الرضاع ، فكان يرجع فى أموره إليهم ، ويستشيرهم كأنهم وزراءه .

ولأن السلطان الأيوبي كان كثيراً ما يتغيب عن الديار المصرية بسبب اشتغاله بالحروب الصليبية وغيرها من الحروب فى الشرق ، فقد اضطره ذلك إلى استحداث

(١) خطط المقرئى ج ٣ ص ٣٦٣

(٢) راجع كتاب السالك فى معرفة أخبار الملوك للمقرئى طبعة مصطفى زياده ج ١ قسم أول صفحات من ١٧٦ — ١٩٢ ، ٢٠٥ — ٢٢٢

وظيفة جديدة هي (وظيفة نائب السلطان) ، وهو الرجل الذى يلى السلطان فى الرتبة ، وينوب عنه فى أثناء غيابه . فكان السلطان صلاح الدين ينيب عنه فى حكم مصر أخاه الملك العادل حينما ، وابن أخيه تقي الدين عمر حينما ، والخادم بهاء الدين قراقوش حينما ثالثاً وهكذا . ثم جاء السلطان الملك العادل فأناوب عنه ابنه الكامل فى حكم مصر عشرين سنة ، واستقل الكامل بالحكم من بعده عشرين سنة أخرى .

وأما دواوين الحكومة فقد اكتفت الدولة الأيوبية منها بديوان الإنشاء ، وديوان الجيوش ، وديوان الأسطول . وجعلوا لهذا الأخير ميزانية خاصة ، وعهدوا به فى بداية أمره إلى الملك العادل أخى السلطان صلاح الدين ، ثم ديوان بيت المال وكان يتألف من سبعة عشر رجلاً ،^(١) وكان لكل ديوان رئيس يقال له ناظر الديوان . فرجل كابن مماتى فى أوائل الدولة الأيوبية كان ناظراً لديوان بيت المال ، ورجل كابن مطروح فى أواخرها كان ناظراً لديوان الجيوش وهكذا .

وإلى جانب الوظائف السابقة نسمع بوظائف أخرى فى البلاط الأيوبي كوظيفة الحاجب ، وعمله إدخال الناس على السلطان ، ووظيفة « الاستادار » وله النظر فى إدارة البيوت السلطانية ، ووظيفة « الدوا دار » ومن عمله تبليغ الرسائل إلى السلطان وتقديم المنشورات إليه للتوقيع عليها ، ووظيفة الأمير (جان دار) ومهمته الوقوف على باب السلطان واستئذانه فى استقبال رجال الدولة ، ووظيفة (ناظر الخصاص) وإليه النظر فى شئون السلطان المالية . وقد بقيت هذه الوظائف الأخيرة إلى عهد المماليك وكان لها فى ذلك العهد شأن أكبر من شأنها فى العهد الأيوبي بكثير .

ثم كان من أهم الوظائف الدينية فى العهد الأيوبي بعد وظيفة قاضى القضاة ، وظيفة المحتسب ، وكانت هذه الوظيفة معروفة فى الإدارة الفاطمية ، ولسكن يظهر لى أن مهمة المحتسب فى الدولة الأيوبية كانت أشق من مهمته فى الدولة الفاطمية ، إذ كان من عمل هذا الرجل فى الدولة الأيوبية النظر فى العقائد الدينية ، ومحاربة الفلاسفة

(١) انظر ديوان قوانين الدواوين لابن مماتى ح ط الأمير عمر طوسون ص ٢٩٧

والرافضة ، والمعتزلة والتدرية والدهرية ، ومراقبة الناس في الصلاة وخاصة صلاة الجُمع والعيدين ، ثم النظر في الأسواق العامة ، وما يجري فيها من الربا والاحتكار وغلاء الأسعار والبخس ، وهو أن تواطىء رجلاً يريد بيع سلعته فتمدحه بها أو ترفع كثيراً من ثمنها حتى يتورط في شرائها رجل غيرك . وكان على المحتسب أن يحول دون بروز الخوانيت حتى لا تعوق المرور ، كما كان عليه أن يكشف عن صحة الموازين في دار خاصة بها يقال لها (دار العيار) . وكان عليه أن يفتش الفنادق ، ويبحث التجار والسقايين على النظافة ، ويراقب معلمى الكتاتيب ويمنعهم من الإسراف في ضرب الصبية . وكان عليه أن يراقب حركة مرور الدواب والسفن وغير ذلك ، ويعر بالناس في الحمامات ومجالس التمازى والطرفات المزدهجة وهكذا^(١) . فذلك إذن فرق ما بين الدولتين الفاطمية والأيوبية من حيث الأداة الحكومية .

أما الأداة الحكومية في ظل المماليك فقد كان لها شكل آخر يتفق ومزاج المماليك كما يتفق وظروفهم التي أشرنا إلى جزء منها ؛ فقد كان العرش المصرى يظفر به عادة أنوى أمراء المماليك وأشجعهم وأمهرهم وأقدرهم على صيافته والتمكين له . ولم يمض الحال طويلاً على هذه الصورة إلا ريثما أتى السلطان العظيم بيبرس ، فبنى الحكم المصرى على نظام الوراثة . واستطاع بيبرس ومن أتوا بعده من سلاطين المماليك أن يحدثوا تغييراً جوهرياً في نظام الإدارة المصرية حتى أصبح هذا النظام الإدارى مضرب النثل في الدقة وحسن الانسجام .

وهذه الوظائف الادارية التي أحدثها المماليك نقلوا بعضها عن العباسيين ، كما نقلوا بعضها الآخر عن الفواطم وبنى أيوب ، وتألف لهم من كل ذلك نظام بديع يعطينا الفلشندى صورة وافية منه في كتابه صبح الأعشى .

(١) انظر في ذلك كتاب النثل السائر لابن الأثير ج ١ القاهرة ص ٢٢٧ والمخطوط للقرنيزى ج ١ ص ٤٦٤ ، وصبح الأعشى ج ١١ ص ٢١٢ ، ٤١٤ وقرأ مقال (المحتسب) بدائرة المعارف الاسلامية الخ .

ولعل من أظهر التغييرات التي حدثت في وظائف الإدارة قلة نفوذ الوزير وزيادة نفوذ موظف جديد هو (نائب السلطنة) . فبعد أن كنا نرى الكلمة والنفوذ في عهد الدولتين الفاطمية والأيوبيه لاوزير أصبحنا نجد الكلمة والنفوذ لهذا الموظف الجديد وهو نائب السلطنة .

وكان من أشهر نواب السلطنة في ذلك الوقت على سبيل المثال : سيف الدين قطز والأمير فارس الدين اقطاي وغيرها .

ثم من الوظائف الكبرى عدا نائب السلطنة والوزير وظيفة (أتابك) ، ووظيفة (والى القاهرة) ، ووظيفة (والى إقليم) وهكذا .

والأتابك هو القائد العام للجيش ، ووالى القاهرة هو منفذ الأحكام فيها ومقيم الحدود على أهلها ، وهو المنوط به تعقب المجرمين والمفسدين ومراقبة أبواب القاهرة . ومن ثم كان يطلق عليه أحيانا اسم (صاحب العسس) واسم (والى الطواف) ، والاسم الأخير هو الذى عُرف به عند العامة .

وكان من أهم دواوين الحكومة في دولة المماليك :

(ديوان الانشاء) : وكان صاحبه يلقب في أوائل عهد المماليك صاحب الدست الشريف ، كما كانت الحال على ذلك أيام الدولة الفاطمية . ثم لقب بصاحب الدرج ، ولقب أيضاً بصاحب الدست . ثم في أيام السلطان قلاوون تلقب صاحب الديوان (وهو يومئذ فتح الدين بن عبد الظاهر) بلقب كاتب السر ، وبصاحب ديوان الانشاء ، وبناظر الانشاء الشريف .

وتم موظف آخر عظيم ، ولقبه صاحب الجناح الكريم ، وهو أول من يدخل على السلطان وآخر من يخرج من حضرته ؛ ويحضر بحكم مركزه حلف اليمين التي يؤدبها ولاية الأقاليم .

وكان لصاحب ديوان الإنشاء مساعدون يلونه في الرتبة ، وهم « كُتَّاب الدست » ، وقد وزعت أعمال الديوان عليهم توزيعاً حسناً .

كما كان هناك طائفة أخرى من الكتّاب هم (كُتَّاب الدرج) ؛ مهمتهم الاطلاع على الملاحظات التي يبيدها كاتب السر أو أحد من كُتَّاب الدست أو نائب السلطنة أو الوزير أو غيرهم . ولكن لا يجوز لأحد من (كتاب الدرج) أن يتخذ لنفسه صفة الموقعين على الكتب الديوانية كما يفعل كتاب الدست .

وكان يعاون كتاب السر في عملهم أناس آخرون من أهمهم :

الدوا دار : وكان عليه أن يقدم للسلطان كل ما تؤخذ عليه العلامة السلطانية من المناشير والتواقيع والكتب . والعلامة السلطانية هي الإشارة التي كان يذيل بها السلطان الأوراق لتعطي الصفة الرسمية . والعلامة من حيث هي نظام فاطمي أخذها المالكي عن الفاطميين ، وكانت علامة السلطان في العصر المملوكي « الحمد لله شكراً بنعمته » ووظيفة الدوا دار نفسها وظيفة عباسية أخذها العباسيون عن الفرس ^(١) .

وحسبنا ذلك في الكلام عن الأداة الحكومية لننتقل منه إلى الحديث عن الفرق بين الدولة الشيعية والدول السنية من حيث :

(١) تلك إشارة موجزة إلى نظام الحكومة في عهد المالكي . ومن أراد التوسع في هذا الموضوع فعليه بمصباح الأعشى للفلقشندي ، والمقصد الرفيع المنشأ للخالدي ، وكتاب زبدة كشف الممالك لخليل بن شاهين الظاهري ، وكتاب الدواوين لابن ماني وغيرهم .

الفصل الثاني

التحمس الدينى

من أغراض الكلام عن التحمس الدينى هنا بيان الموقف السياسى . ونحن نعلم أن الدولة الفاطمية منذ عهد وزيرها الأفضل بن بدر الجمالى بدأت تضعف فى داخل البلاد وخارجها :

فأما فى داخل البلاد، فقد غلب عليها (الوزراء العظام)، واستأثروا فيها بجميع السلطان . وأما فى خارجها، فقد ظهر الصليبيون، واغتصبوا من الامبراطورية الفاطمية مدنا هامة كانت نواة للولايات اللاتينية التى أنشأوها فى الشرق الأدنى، ومن هذه المدن : الرها وأنطاكية، وبيت المقدس .

وكانت الأخيرة وهى بيت المقدس بأيدى المسلمين منذ فتحها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، وبقيت فى أيديهم إلى هذه السنة التى انتصر فيها الصليبيون على الوزير الأفضل، وفتحوا المدينة، وبعث قائدهم إذ ذاك الى البابا بعبارة المشهورة «إن خيولنا كانت تخوض إلى ركبتها فى بحر من دماء الشرقيين فى إيوان سليمان ومعبده ! » . من أجل ذلك ثار رأى الأسلامى العام فى الشام، واتصلت هذه الثورة بالرأى الأسلامى العام فى مصر والعراق، وكان لكل من هذه الأقطار الثلاثة مصر والشام والعراق موقف يخالف موقف الآخر :

فأما (بغداد)، فلم تستطع أن تفعل شيئا، أو تقدم للتأثرين يومئذ المساعدة . قال أبو المحاسن فى النجوم الزاهرة عند ذكره لهذه الثورة^(١) : وخرج المستنفرون

(١) الجزء الخامس ص ٧٥١ ط دار الكتب المصرية .

من المسلمين ومعهم قاضى دمشق ، فوصلوا إلى بغداد ، وحضروا في الديوان ، وقطعوا شعورهم ، واستغاثوا وبكوا ، وقام القاضى في الديوان ، وأورد كلاماً أبكى به الحاضرين ، وكان مما قاله يومئذ :

مرجنا دماء بالدموع السواكب فلم يبق منا عرضة للراجم^(١)
وكيف تنام العين ملء جفونها على هفوات أيقظت كل نائم
وإخوانكم بالشام يضحى مقيلهم ظهور المذاكى أوبطون القشاعم^(٢)
ومن هذه القصيدة أيضاً قوله :

وكاد لمنّ المستجنّ بطيبة^(٣) ينادى بأعلى صوته يآل هاشم !
أرى أمتى لا يشعرون إلى العدا رماحهم والدين وأهلى الدعائم !
وليتهموا إذ لم يذودوا حمية عن الدين ضفوا غيرة بالحارم !!
وألقى غيره كلاماً مؤثراً ، وكان من ذلك قوله :

فقل لذوى البصائر حيث كانوا أحيبوا الله ويحكوا أحيبوا !!
ثم عقب أبو الحاسن على هذا كله بقوله :

« ومع ذلك فقد عاد الشّاميون والقاضى معهم من بغداد بغير نجدة .. ! »
وأما « مصر » ، فقد جهز وزيرها الأفضل جيشاً من أهلها ، قاتل به الفرنج قتالاً عنيفاً ، أحرز به النصر ، غير أنه نصر لم يستفقد به بيت المقدس .

وأما « دمشق » ، فكانت في ذلك الوقت مرّيضاً للاتراك السفينين ، الذين كان الدم يغلى في عروقهم ، والنجاح الصليبي في أول أمره يثير أعماق الأسمى في صدورهم ، فأخذوا على عاتقهم مهمة طرد العدد ، ووضعوا لأنفسهم هذه الخطة التى أشرنا إليها من

(١) الرضة ، الحيلة وعرضة للناس ، يقومون فيه

(٢) القشاعم : المسن من النور والاسد ، وأم قشعم الحرب والنية ، المزاكى من الخيل التى أنى عليها بعد فروعها سنة أو سنتان

(٣) المدينة المنورة .

قبل ، وهى خطة تقوم على امتلاك مصر ، وبامتلاكها يستطيعون السيطرة على الموقف الحربى فى ذلك الوقت .

ومن ثم وجدنا نور الدين محمود يجهز منذ يومئذ فى مراقبة السياسة المصرية ، ويحاول أن يتألف بعض وزراء الدولة الفاطمية ، حتى لقد كانت بينه وبين أحدهم وهو (الصالح بن رزيك) صداقة خلقتها هذه الظروف التى نشرحها ، وبررت حدودها العاطفة الدينية العليا ، ونعنى بها عاطفة المسلمين شيعة وسنيين ضد الصليب . وإذن فبينما كانت الخلافة العباسية من الضعف والخور بحيث عجز خلفاؤها عجزاً تاماً عن القيام بنصيبهم فى دفع الخطر الصليبي ، وبينما كانت الخلافة الفاطمية من المرض والخلل بحيث أصبح وزراؤها ولا عمل لهم إلا التنازع فيما بينهم على الحكم والسلطان ، إذ بالأتابكة الذين نجحوا بالشام بقدرهم موقتهم ، ويتقنبون لمركزهم ، ويتحسسون للدفاع عن أنفسهم وعن دينهم وكرامتهم ، لا يصدحون عن ذلك خور فى عزائمهم ، ولا يصرفهم عنه نزاع ينشب بينهم ، كهذا الذى ظهر بمصر . ومن الأدب العربى الذى قيل فى هذه الحوادث السياسية التى نشير إليها نأخذ الدليل على تمسك الأتابكة للدين ، وهو تمسك لا يقاس به تمسك المسلمين من المصريين أو العراقيين . وللباحثين أن ينظروا لذلك فى أشعار المذهب بن الزبير — شاعر المصريين فى أيام الصالح بن رزيك ^(١) ، ولهم أن يقرأوا كذلك أشعار المذهب الموصلى ، والعماد الأصفهاني ، وشاعر يقال له ابن القيمراني ، وآخر يقال له ابن منشير الطرابلسي ^(٢) . وهؤلاء جميعاً بعض شعراء الدولة النورية فى تلك الفترة التاريخية . ومن قراءة أشعارهم كما قلنا نعرف مبلغ الحماسة الدينية التى كانت تغلى فى قلوب أولئك الأتراك السفنيين ، وزعيمهم إذ ذاك ، هذا الرجل الذى مر ذكره بنا وهو نور الدين ؛ وهو من نعتبره بحق الاستاذ المباشر للبطل الخالد صلاح الدين الأيوبي .

(١) أنظر كتاب خريدة القصر للعماد الاصفهاني محفوظ بدار الكتب المصرية ج ٣٦١ وما بعدها
(٢) أنظر كتاب الروضتين ج ١ صفحات ٣٨ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٥٥ ، ١٨٤ م وأنظر كتاب الروضتين ج ١ صفحات ٣٨ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٥٥ ، ١٨٤ . وأنظر كذلك فى كتاب مفرج السكروب لابن واصل — محفوظ بمكتبة جامعة فؤاد الأول ج ١ صفحات ٨٣ ، ٨٨ ، ١٢٨

وندع الأدب نفسه جانباً ، لنذكر أنه كان من نتيجة هذه الظروف السياسية كلها أن ضعفت هيبة الخلافة الفاطمية المصرية ، كما ضعفت من قبل هيبة الخلافة العباسية ، فظفر بالزعامة الحربية منذ يومئذ جند نور الدين بالشام .

والواقع أنه كان من الأسباب التي أضعفت من شأن الخلافة الفاطمية — بل هو في الحقيقة من أهم هذه الأسباب — ضياع الشام نفسها من يدها ، ثم توزع البلاد الشامية إذ ذاك قوتين ؛ أخذت كل واحدة تنافس الأخرى ، وهاتان القوتان هما قوة الأتابكة في دمشق ، وقوة الصليبيين في القدس .

والذين يتأملون التاريخ المصرى منذ عهد الفراعنة الى اليوم ، يجدون أن مصر تصبح دولة قوية مادام الشام جزءاً منها ، ولكنها تصبح ولا حظ لها من القوة متى ضاع هذا القطر من يدها . أو بعبارة أخرى ، كانت مصر بمجرد شعورها بالقوة ، لاتلبث أن تضم إليها للشام ؛ فاذا ضعفت فيها هذه القوة ضاع الشام منها تبعاً لذلك .

نعرف هذا في مصر من عهد رمسيس الثانى فى التاريخ القديم ، ثم منذ العهد اليونانى والرومانى قبل ظهور الاسلام ، ثم منذ الفتح العربى الذى انتبه فيه الحكام انتباهاً شديداً الى هذه الحقيقة ؛ حتى كان عهد الطولونيين ، فالإخشيديين ، فالفاطميين ، فالأتابكة السنيين الذين وجدوا أن مقامهم بالشام لا معنى له حتى يملكوا مصر ، ويجعلوها مقراً لحكمهم ، ومركزاً لقيادتهم .

وفى العهد الأيوبي ظلت مصر مقراً لهذا الملك ، وكانت الشام نفسها جزءاً منه ، وكان السلطان يبعث اليه من إخوته وذوى قرابته من ينوب عنه . ثم فى عهد المماليك كان السلطان المملوكى يبعث إلى الشام بعماله الذين لا يلبث أحدهم بهذا القطر ، حتى يأمره السلطان بتركه والانتقال منه إلى غيره . وكان ذلك كله من جانب المماليك مبالغة فى الحرص على الشام ، حتى لا يفكر أحد من أولئك الحكام فى أن يستقل به ، ويسبب إخلالاً عظيماً فى الدولة من أجله .

ذلك فرق ما بين الدولة العلوية الفاطمية، وبين الدول السنية، من حيث الموقف السياسى الذى كان نتيجة للحماسة الدينية . وقد اكتفينا هنا ببيان الأسس التى بنى عليها هذا الموقف ، ثم بيان الأدوار الأولى من أدوار هذا التحمس الدينى الذى كانت تظهره كل منهما تجاه هذا الموقف . أما بقية الأدوار الأخرى فنحن فى غنى عن الإشارة إليها الآن . ويكفى أن نعلم أن صلاح الدين وأولاده من بعدهم الذين حبسوا الصليبيين فى شريط ضيق على ساحل البحر الأبيض ، وأن المماليك من بعدهم هم الذين أجلاوا آخر صليبي عن البلاد الإسلامية ، لنعرف مقدار الفيلان الدينى، الذى يدفع المسلمين فى عهد الدولتين السنيتين دفعا قويا الى مقاتلة الصليبيين ، والاستشهاد فى سبيل هذه الغاية الدينية الكبرى ، مما سنذكره بالتفصيل فى كتاب غير هذا هو كتاب (الحركة الأدبية) إن شاء الله تعالى .

الفصل الثالث

الحياتان الاقتصادية والاجتماعية

فرق كبير بين حياة الناس في ظل دولة مدنية كالدولة الفاطمية عنيت بالدعوتين، السياسية والمذهبية ، وبين حياتهم في ظل دولة عسكرية كالدولة الأيوبية ، قضت العمر كله من أوله إلى آخره في الحروب الصليبية ، وبين حياتهم في ظل دولة مدنية عسكرية في وقت معاً كدولة المماليك .

والحق أن الفاطميين كانوا من الخدق والمهارة بحيث استطاعوا أن يلفتوا اليهم نظر الشعب المصرى لفتنا قويا ، وان يشعروه بعظمة الحكم الفاطمى ، وكرم رجاله إلى الحد الذى لم تعرف له مصر نظيراً قبل مجئ هذه الدولة . وكان من الاشياء التى اعتمد عليها الفاطميون للوصول إلى أغراضهم السياسية والمذهبية ، ما أظهره يومئذ من العناية العظمى بالمواسم العامة ؛ فزادوا في بهجة الرعية ، وتوددوا إليها ، وملأوا أفواه زعمائها وشعرائها وعلمائها وسادتها ، ومنحوهم أمن القرص لإظهار سرورهم وفرحهم بها ، وحلبهم عليها . وكأن هذه الأعياد نفسها كانت جزءاً هاماً من برامج الدعاوة السياسية ، التى فطنت لها الخلافة الفاطمية ، ونجحت في تنفيذها نجاحاً لا مثيل له .

وإن الباحث ليعجب من نظام هذه الأعياد وكثرتها والإعداد لها ، فقد ذكر المقرئى منها ثمانية وعشرين عيداً فى كل عام ^(١) : منها عيد رأس السنة ، ويوم عاشوراء ، ومولد النبى صلى الله عليه وسلم ، ومولد على بن أبى طالب ، ومولد الحسين ومولد فاطمة ، ومولد الخليفة الحاضر ، وليلة أول رجب ، وليلة نصفه ، وليلة أول شعبان

وليلة نصفه ، وغرة رمضان ، والجمعة الأخيرة منه ، وموسم عيد الفطر ، وموسم عيد النحر ، وعيد الغدير^(١) وكسوة الشتاء ، وكسوة الصيف ، وموسم فتح الخليج ، ويوم النوروز ، ويوم الميلاد ، ويوم خميس العهد ، (وتسميه العامة في مصر خميس العدم ، ويعمله نصارى مصر قبل الفصح بثلاثة أيام) ، وموسم وفاء النيل . الخ .

وكان الخلفاء الفاطميون يشتركون بأنفسهم في جميع هذه الأعياد والمواسم ، على كثرتها ، وصعوبة ما كانوا يأخذون به أنفسهم من مظاهرها ومراسمها . وفي كتاب صحيح الأعشى^(٢) أوصاف عظيمة لهيئة الخليفة في خروجه في كل موكب من هذه الموابك الرائعة . ويطول بنا القول لو أردنا أن نعرض لوصف موكب واحد منها ، ولقد بلغ من عناية الخلفاء بهذه الأعياد أنهم كانوا يصدرن الأوامر المفصلة إلى عاملهم وولاتهم ووزرائهم يحثونهم فيها على المبالغة في إعداد هذه الموابك ، وإظهار أمارات البذخ والترفع بها ، وإعداد الكسوة التي توزع على أرباب السبف والقلم ، والهبات التي تمنح لهم ، وأكياس المال التي تعطى للشعراء ، كل كيس منها باسم شاعر منهم ، والذبائح التي تنحر يومئذ ، ثم القناطير المقنطرة من السكر والخلوى ، وأصناف الطعام التي يعمل بها سماط عام يد لوجوه الدولة أيضاً ، وربما حمل ما بقي منه إليهم في بيوتهم بعد ذلك .

فاذا أضفنا إلى كل ذلك أن الوزراء الفاطميين كانوا يحتذون الخلفاء أنفسهم في مظاهر الأبهة والعظمة ، وفي اقتناء الذهب والفضة ، حتى لقد قيل عن أحدهم وهو « الأنفل ابن أمير الجيوش بدر الجلال » أنه خلف من الأموال والنقود والقماش والمواشي ما يستحى من ذكره^(٣) . كما قيل عن هذا الوزير نفسه إنه في غداة اليوم الذي مات فيه « أمر الخليفة

(١) عبد الغدير فيه تزويج الأياشي ، وفيه الكسوة وقرعة الهبات لسكباء الدولة والمميزين ، وعنق الرقاب وقرعة الذبائح .

(٢) أنظر الجزء الثالث — المجلة الخامسة ص ٤٩٨ طبعة دار الكتب .

(٣) النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٢٢٢ .

بقتل ثروته إلى دار الخلافة ، وجعل على ذلك جماعة من الكتاب يقومون على إحصائها . وتم ذلك في أكثر من شهرين بين سمع الخليفة وبصره ^(١) . نقول إذا عرفنا ذلك كله أدركنا مقدار الترف والبذخ اللذين عاشت فيهما الدولة الفاطمية ، وتمتع بهما الوزراء والعظماء وأصحاب الشأن في هذه الدولة . ثم إذا سألنا بعد عن مبلغ ما أصاب العامة أنفسهم من هذه الثروة الضخمة ، لم نستطع أن نقول شيئاً ، وإن كنا نستطيع هنا أن نؤكد أن أن الخلافة الفاطمية بهرت أعين العامة واسترهبتهن ، وأطلعتهن على عظمة هذه الخلافة ، وشغلتهن بهذه المناظر الخلابة ، فحسب هؤلاء العامة أن ينالوا شيئاً — ولو طفيفاً — من فئات الموائد التي مدت للأمراء والشعراء ، والوجوه والعظماء ، وحسبهم كذلك أن يصيبوا شيئاً من الدنانير التي تنثر عليهم في بعض المناسبات .

ولما جاءت الدولة الأيوبية لم يكن عندها من فراغ البال ، ما يسمح لها بإقامة كل هذه الأعياد ، ولا كان عندها من وفرة المال ما يمكن أن تنفقه في غير الحرب التي فرضتها على نفسها ضد الفرنج ؛ فاحتفت بالضرورة من هذه الأعياد ، واقتصدت في كثير جداً من مظاهرها ، وجعلت لبعضها معنى غير الذي جعله الفاطميون له ..

من ذلك مثلاً يوم عاشوراء : فقد كان الفاطميون يتخذونه يوم حزن تتعطل فيه الأسواق ويعمل فيه السباط العظيم المسمى (سماط الحزن) ، وكان يصل الناس شيء كثير منه ؛ فلما زالت الدولة لفاطمية اتخذ الملوك من بنى أيوب يوم عاشوراء يوم سرور يوسعون فيه على عيالهم وينبسطون في المطاعم ويصنعون الحلوى . . الخ .

ولقد عني ملوك بنى أيوب بالأسمطة السلطانية ، التي كانت تمتد أول النهار وآخره ، وخاصة منها ما كان في أيام العيدين « وفي كل هذه الأسمطة يؤكل ما عليها ويفرق نوات ، ثم تسقى الأشربة المعمولة من السكر والأفاويه المطيبة بماء الورد المبردة . وبلغ معروف السباط

في كل يوم من أيام عيد الفطر من كل سنة خمسين ألف درهم، منها نحو ألفين وخمسمائة درهم تنبيه الغلمان والعامه ^(١).

ومع ذلك فلم تكن عناية بنى أيوب بالأسمطة ولا بالأعياد شيئاً بالمقياس إلى هناية الفاطميين بهذه المواسم وما يتصل بها. ونرجع أن ملوك بنى أيوب كانوا يحتفلون بالأعياد الحربية أكثر من احتفالهم بالأعياد الأخرى؛ فكان أحدهم إذا رجع من غزوة له ضد الفرنج، أو انتصر على منافس له في الملك، أمر فدقت له البشار في طول البلاد وعرضها، ومد العماط فئات منه طبقات الشعب على اختلافها، وكان اليوم يوم فرح وسرور يعم الشعب، ويصل فيه الشعر، وتوزع فيه العطايا، وتنتشر فيه الدراهم والدنانير على العامة النخ.

ومع هذا فقد حرصت الدولة الأيوبية على إبطال كثير من عادات العامة في الأعياد الرسمية، ولقيت في سبيل ذلك عنتاً ومشقة. يقول القاضي الفاضل في متجددات سنة أربع وثمانين وخمسمائة عند ذكره عيد النوروز ^(٢) « وقد كان بمصر في الأيام الماضية والدولة الخالية — بمعنى دولة الخلفاء الفاطميين — من مواسم بطالاتهم؛ فكانت المنكرات ظاهرة فيه والقواش صريحة في يومه، ويركب فيه أمير موسوم بأمير النوروز ومعه جمع كثير، ويسلط على الناس في طلب رسم رتبته على دور الأكابر، ويقنع بالميسور من الهبات؛ ويتجمع المؤثنون والفاسقات تحت قصر الأولو بحيت يشاهد من الخليفة، وبأيديهم الملاحى وترتفع الأصوات، وتشرب الخمر في الطرقات، ويتراش الناس بالماء، وبالماء والخمر، وبالماء ممزوجاً بالقاذورات؛ فان غلط مستور وخرج من داره لقيه من يرشه ويفسد ثيابه ويستخف بجرمته؛ فإما فدى نفسه وإما فضح. ولم يجر الحال في هذا النوروز على هذا ولكن قدرش الماء في الحارات، وأنى المنكر في الدور أبواب الخسارات »

ثم في عصر الماليك عنى السلاطين بمظاهر الأبهة، وقلدوا الفاطميين في الخروج في

(١) خطط المقرئى الجزء الثانى ص ٢١٠—٢١١

(٢) كتاب السلوك ج ١ قسم أول هامش ٤ ص ١٣٦ نقلا عن خطط المقرئى ج ١ ص ٤٩٣

مواكب عظيمة استرعت أعين الشعب ، وأشاعت في قلوب أفراده سروراً عظيماً واحتراماً كبيراً للموكة وسلاطينه . وكان من أشهر هذه المواكب ستة :

أولها مواكب السلطنة ، وهو الموكب الذي يحدث عند اعتلاء سلطان جديد عرش الديار المصرية ، وفيه كان يركب السلطان والخليفة العباسي والوزير والأمراء والقضاة وكبار الدولة إلى سرادق كبير خارج باب النصر ؛ وهناك يقبل الخليفة على السلطان ويلبسه بنفسه خلعاً السلطنة ؛ ويعود السلطان بعد ذلك إلى القاهرة ؛ وذلك في طريق فرشت كلها بالبدست المزركشة ، ويسير الأمراء بين يديه ، والحاشية أمامه ، والجوايشية تصيح ، والموسيقى تصدح ، فاذا وصل إلى العرش قبّل الأمراء الأرض بين يديه ، ثم يتقدمون ويقبلون يديه — كل على قدر مرتبته^(١)

قيل إن أول من ركب بشعار السلطنة هو صلاح الدين يوسف بن أيوب . ولم يركب بها من سلاطين المماليك أحد قبل بيبرس .

وثانيها — موكب الاحتفال بكسر الخليج ، على نحو ما كان عليه الحال من قبل في الدولتين الفاطمية فالأيوبيّة

وثالثها — موكب صلاة العيدين ؛ وللتعلّق شندى في كتابه صبح الأعشى أوصاف عظيمة لهذا الموكب^(٢) . وقبل الفراغ منه يمتدّ السباط كالاعتاد ويخلع السلطان على كبار موظفي الدولة ممن خدموه في هذا اليوم .

ورابعها — موكب لعب الكرة على نحو ما يحدث في العيدين تقريباً

وخامسها — موكب الخروج إلى سرياقوس — قال المقرئى :

« والسلطان في مثل تلك الحالات كان لا يتكاف إظهار كل شعار السلطنة . بل يكون الشعار في موكبه السائر فيه جمهور مماليكه مع المقدم عليهم واستاداره ، وأمامهم الخزان

(١) انظر المخطوط المقرئى ج ٢ ص ٢٠٩

(٢) صبح الأعشى ج ٤٧ — ٤٨

والجنائب والمجن . وأما هو نفسه فإنه يركب ومعه عدة كثيرة من الأمراء السكبار والصغار من الغرباء والخواص . ويقصد في الغالب تأخر النزول إلى الليل . فإذا جاء القيل حلت قدامه فوانيس كثيرة ومشاعل . فإذا نام السلطان طافت به الممالك دائرة بعد دائرة ، وطاف بالجميع الحرس ، وتدور الزفة حول الدهليز في كل ليلة النخ ^(١)

ولسنا نستطيع الإسهاب في وصف هذه المواكب ، ولا غرض لنا من وصفها إلا أن نعطي صورة بسيطة لحياة الأبهة والترف التي كان يحياها السلاطين في ذلك الوقت . ولا نملك الآن إلا أن نحيل القارئ إلى المراجع الكبرى التي عنت بوصف هذا الجانب من جوانب الحياة المصرية الأرستقراطية ، وأهمها هنا كتاب صبح الأعشى لقملة شندى وكتاب الخطط المعريزي

ومع ما نعمت به مصر من الغنى والترف في حكم الدولتين الفاطمية والأيوبية ، فقد منبت كذلك بالمجاعات الشديدة التي أصابت البلاد المصرية من حين إلى حين ، بسبب نقص النيل ، ونحن في زماننا هذا لانشر بتأثير المجاعة لأنه زمان من أكبر مزاياه نشاط التجارة الخارجية ، ومهولة المواصلات البرية والبحرية والجوية .

والحق لقد عانت مصر من هذه المجاعات ما يثير في نفس القارئ أعماق الأمل والحزن على تلك الأوقات العصيبة التي مرت بأهل تلك البلاد ، والتلف العظيم الذي تعرضوا له في حياتهم ؛ فقد اضطر الناس في كل مجاعة من هذه المجاعات إلى أكل القطط والكلاب ، ثم تزايد الحال « حتى أكل الناس بعضهم بعضا ؛ وكانت طوائف منهم تجلس بأعلى البيوت ومعهم سلب وحبال فيها كلاليب ؛ فإذا مر بهم أحد ألقوها عليه ونشأوه في أسرع وقت وشرحوا لحمه وأكَلوه » ؛ وعدم القوت « حتى أكل الناس صغار بني آدم من الجوع فكان الأب يأكل ابنه مشويا ومطبوخا ، والمرأة تأكل ولدها . . . وأكثر

ما يوجد ذلك في أكابر البيوت ، ووجدت لحوم الأطفال بالأسواق والطرقات مع الرجال والنساء مخفية وألف الناس ذلك .

ولقد منيت مصر في العهد الفاطمي وحده بأكثر من سبع مجاعات ، كما منيت في العهد الأيوبي نفسه بمجاعة كبيرة حدثت في أيام السلطان الملك العادل أبي بكر بن أيوب أخى السلطان صلاح الدين . وفي كتاب صغير للمقرئى^(١) هو كتاب (إغاثة الأمة بكشف الغمة) وصف موجز لبعض هذه المجاعات ، وعرض خاظم لأسباب وقوعها ، وبيان سريع لبعض الحلول التي كان الأمراء والملوك يلجأون إليها للتخفيف من وقعها : كأن تصدر الأوامر المشددة على التجار بمنع الاحتكار ، أو كأن يتعرض الحكام لقتل بعضهم جبهة ليكون قتلهم عبرة ، فلا تحدث أحد التجار نفسه بحبس القلة ، أو كأن يعتمد الخليفة السلطان إلى توزيع الفقراء على الأمراء : فأمر المائة يطعم مائة ، وأمر العشرة يطعم عشرة وهكذا . وأخيراً يتعرض المقرئى في كتابه هذا لعلاج هذه الحن ، مستعيناً في ذلك بدراسة اقتصادية لجميع الظروف المحيطة بها ، متعرضاً لبيان الأسباب المباشرة في حدوثها ، مقدماً بين يدي القارئ بعض الحلول التي يراها هو كفيلة بإزالة هذه الحن التي حاقت بأهل مصر ، وأهلسكت الحرث والنسل ، وكانت سبباً هاماً في سقوط دولة قوية كالدولة المصرية الفاطمية .

والحديث عن الحياة الاقتصادية في ظل الدول الفاطمية والأيوبية والمملوكية ، يدعونا إلى الحديث عن الموارد المصرية في ذلك الوقت .. ما مصادرها ؟ وبم تأثرت من العوامل الأخرى غير عامل المجاعات ؟ وهو العامل الذي ليس لإحدى الدولتين ذنب فيه ، ولا كانت إحداها تسطيع دفعه بأكثر مما تهيأ لها في ذلك الوقت .

ولا شك أنه كان من أهم موارد الدولة إذ ذاك الزراعة والصناعة والتجارة ،

(١) وهو الكتاب الذي اقتبسنا منه البارزين السابقين وعنوانه (إغاثة الأمة بكشف الغمة) للمقرئى ، طبعته لجنة التأليف بمصر انظر من ص ٢٤ — ٤٠

أما الزراعة فلمصر شهرتها بهامند القدم؛ وذلك بسبب خصب النيل ، ولها كذلك شهرتها في غلات خاصة كالقطن والقمح والقمص والفاكهة . وأما الصناعة فتم فكرة خاطئة وهي أن مصر كانت في جميع عصورها التاريخية أمة زراعية خالصة ، مع أن عدداً كبيراً من أبناء مصر كانوا يكسبون عيشهم عن طريق الصناعة ، وكانوا يجمعون أحياناً بينها وبين الزراعة والتجارة .

وكانت الصناعات المصرية تعتمد غالباً على المواد الأولية التي تنتجها البلاد نفسها ، ثم إن أهل مصر في العصور الوسطى كانوا يستمسكون بالمنتجات الوطنية : يتخذون منها كل ما يحتاجون إليه من ملابسهم وأثاث منازلهم ونحو ذلك ؛ لا تستثنى من هذه الطبقة غير الأغنياء من الأمراء والوزراء وكبار التجار .

وكان من أهم الصناعات المصرية إذ ذاك غزل القطن ونسجه ، وكانت المنسوجات المصرية قطنية أم صوفية وحريرية مضرب المثل دائماً في الشرق الإسلامي كله . وكان الأقباط في مصر الإسلامية بوجه عام هم أصحاب الصناعات العامة وأهمها التجارة . ويظن كثير من الناس أن الدولة في مصر كانت تحتكر الصناعة ؛ والحقيقة أن الحكومة كانت تحتكر أنواعاً قليلة من الصناعات وترك للشعب ما بقي فيها .

ولكن ما السبب الذي كان يدعو الحكومة إلى هذا الاحتكار ؟ السبب في ذلك أن الخلفاء الفاطميين بوجه خاص كانوا إذا أرادوا تشريف رجل من الأتباع خلعوا عليه خلعاً خاصة ؛ وكثيراً ما كانت هذه الخلع من ملابسهم الخاصة . وفوق هذا كان على الخليفة أن يكسور رجال الحاشية مرة أو اثنتين في كل عام . وكان للملابس والخلع شأن إذ ذاك لا يقل عن شأن الأوسمة والنياشين في وقتنا الحاضر ؛ بل كان الخليفة إذا غضب على أحد أتباعه صادر ممتلكاته وبدأ بهذه الخلع العالية الثمن ؛ ثم عرضها على الأسواق واشتراها الناس . ومن يدري ؟ لعل هذه الطريقة السيئة كانت سبباً من أسباب أخرى كثيرة ، انتهت بنشر الطاعون وغيره من الأوبئة الفتاكة في البلاد المصرية في تلك العصور .

من أجل ذلك كله احتاج الخلفاء إلى أن تكون لهم مصانع خاصة بهم حتى ينتج لهم هذا القدر الذى يحتاجون إليه من المنسوجات الكثيرة الغالية . ولا شك أنها كانت تبلغ قدراً يدعو إلى العجب والدهشة فى أوقات العرس ونحوه . أما الناحية المالية لهذه الصناعات فكانت على جانب لا بأس به من التنظيم والدقة ، بحيث كان هناك وسطاء بين الصناع والمستهلكين ؛ مهمتهم القيام بهذه المبادلة على وجه يضمن الراحة لهم جميعاً .

ولعله كان من أهم الصناعات المصرية يومذاك صناعة السكر ، ومنه تصنع الحلوى على اختلاف أنواعها وأشكالها ، مما احتاج إليه الخلفاء فى أعيادهم ومسايطرهم ولأنهم وأيام انتصاراتهم الحربية . ولا ننسى أنه كان من عادة الخلفاء كما قلنا أن يبعثوا بالمقادير العظيمة من هذه الحلوى فى أوان كبيرة إلى بيوت الوزراء والعلماء وكبار الدولة .

أما التجارة المصرية فكانت على نوعين ، تجارة داخلية وأخرى خارجية . فأما الداخلية فقد كان للدولة نصيب كبير منها . ولعل السبب فى ذلك راجع إلى أن الضرائب التى كانت تفرضها الدولة لم تكن فى كثير من الأحيان تدفع مالا ، وإنما تدفع أرضاً أو عقاراً أو محاصيل . ثم إن الحكومة كانت تحتكر جزءاً من التجارة ، وكانت كثيراً ما تباع حق الاحتكار لبعض التجار ؛ فكان هؤلاء يرفعون الأسعار ، نتعلو صيحات الشعب من الغلاء ، فتعود الحكومة إلى الضرب على أيدى أولئك التجار وهكذا . وأما التجارة الخارجية فكان أكثرها يومئذ مع بلاد النوبة ، وبلاد الشرق الأوسط ، وبحر الروم (البحر الأبيض المتوسط) . فأما تجارة النوبة فكان من أهم عناصرها تجارة الرقيق . وقد اعتمد الفاطميون عليها كثيراً ، وكان الرقيق أو العبيد يؤلفون جزءاً ما من جيش الخلافة . وأما تجارة الشرق الأوسط فقد كان لها طريقتان : طريق البحر الأحمر عبْرَ قوص ، وطريق دجلة والفرات وشواطئ البحر الأسود .

وبقى الطريق المصرى على جانب عظيم من الأهمية التجارية ، لم يفقدها إلا منذ

الكشوف البرتغالية التي حولت التجارة جملة عن هذا الطريق ، وذلك في عهد الحكم العثماني ، أعنى في القرن العاشر الهجري .

وسيطرت دولة المماليك فوق ذلك على طرق القوافل من أوروبا والهند . وكانت تجارتها تصل إلى بلاد الشرق الأقصى . وفي عهد هذه الدولة بنوع خاص ازدادت موارد الثروة المصرية ، وكان بيت المال يستمد هذه الموارد من مصادر شتى منها : ضريبة الأرض والخراج ، وضريبة المعادن ، وزكاة رؤوس الأموال ، والرسوم الجركية . وقد كان المماليك يشتطون أحيانا في هذه الرسوم ، حتى قيل إن السفينة التي تصل إلى ميناء الإسكندرية كان عليها أحيانا أن تدفع ضريبة تزيد على أربعين ألف دينار . واشتهر إذ ذاك من الثغور المصرية — خلا الإسكندرية -- ثغر دمياط ، و ثغر نديس ، و ثغر رشيد ، و ثغر عيذاب ، و ثغر أسوان .

* * *

أما الحياة الاجتماعية فكادت أن تكون متشابهة في مصر في أثناء الدول الفاطمية والأيوبية والملوكية ، وذلك باستثناء حياة الخلفاء والأمراء ورجال القصر . ومن السهل علينا أن ننظر أولا في طبقات الشعب في مصر في ذلك الوقت ، فترى أنها تبدأ بالخليفة أو السلطان ، ومن حوله الحاشية التي تتألف من الوزراء والأمراء ومن في مرتبة هؤلاء . ثم تلي ذلك طبقة الموظفين في ديوان الإنشاء وديوان الجيش والبحرية . وتسير مع هذه الطبقة — أو تعلقو عليها في بعض الأحيان — طبقة القضاة ورجال الحسبة والشرطة . ثم تأتي بعد ذلك طبقة التجار ، وطلبة العلم ، وأخيرا طبقة العامة وهم الذين يؤلفون في العادة الجزء الأكبر من الهرم الاجتماعي .

وكان السواد الأعظم من الشعب المصري في القرون الوسطى يتألف من المسلمين ومن المسيحيين الذين اعتنقوا الديانة الإسلامية على مر العصور . أما القبط ممن ثبتوا على ديانتهم في مصر فقد كانوا أقلية اشتغل بعضها في الدواوين ، واستقر بعضها في

الأديرة ، واضطرب بعضها في الحياة العامة التي كان يحياها بقية الناس . وسنخص القبط أنفسهم بفصل من فصول هذا الكتاب نشير فيه إلى شيء من حياتهم الاجتماعية ، وإلا شيء من اشتراكهم في الحركة العلمية ، وإلى علاقتهم بالحكومة الإسلامية القائمة . ثم إنه لم يكن لهذا الشعب المصري يومئذ ما نسميه الآن « بالرأى العام » . فللحكومة الإسلامية المصرية أن ينالها التغيير والتبديل ، وللسلطين المصريين أن يتنازعوا فيما بينهم ، ويخوضوا في سبيل الملك ما يشاءون من الحروب ، فلا دخل للشعب نفسه في كل هذه الأمور . وحسبه إذ ذاك أن يستمتع بمنظر المواكب السلطانية ، تمر به من حين إلى حين . وحسبه كذلك أن يشارك في الهتاف للسلطان الثالب أو المنتصر على عدوه أو عدو الدين . أى أنه لم يكن له دخل ما في السياستين الداخلية والخارجية .

والغريب في هذا المجتمع المصرى الذى صورناه على هذا الوجه ، أنه كان محكوما فى العصور الوسطى بنوعين من الحكم ، وهما الحكم الإدارى والحكم الدينى أو الروحى . فاما الحكم الإدارى فتقوم عليه هيئة الحكومة المعروفة ، ابتداء من الخليفة والوزير ، إلى القاضى والمحاسب وصاحب الشرطة وأعوانهم الكثرين .

وأما الحكم الروحى - غير الرسمى - فقام عليه رجال الدين ، ونخص منهم الفقهاء والمتصوفين . والعجيب أن المسلمين من المصريين كانوا أطوع لهؤلاء من الملوك والسلطين . أو بعبارة أخرى كان رجال الدين لم يكتفون بالوقوف من الشعب موقف الآباء الروحيين ، حتى وقفوا منهم موقف الزعماء والمصلحين : يدافعون عن حقوقهم ، ويصرونهم بهذه الحقوق ، ويساعدونهم بقدر المستطاع على بلوغ المرتبة الاجتماعية التى يريدونها كل فرد منهم لنفسه وعشيرته .

والحق أن من يدرس تاريخ مصر الوسيط يغمره شعور بالإعجاب والتقدير لشخصية رجل الدين ، ويرى أنه كان لهذا الاحترام العظيم دواع شتى ، منها :

أولاً : اشتراك الفقهاء ورجال الدين بأنفسهم في الحروب الصليبية وغيرها : يذهبون فيها إلى الميدان ، ويقومون فيه إما بتذكير الجند بما كان عليه أبطال الاسلام القدماء ، وإما بحمل السلاح يقاتلون به مع الناس . هكذا فعل أحد الفقهاء — وهو هنا ابن شاس — في حصار دمياط . فقد اشترك هذا الفقيه في الحرب يومئذ حتى مات . وكان أخ للفقيه عيسى الهكاري قد التحق بجيش صلاح الدين ثم قتل في الموقعة ، فأقبل الناس على الفقيه يعزونه ويواسونه ، فقال لهم : هذا يوم الهناء لا يوم العزاء !

ثانياً : اعتماد الملوك والسلاطين على الفقهاء ورجال الدين في الترويج للحرب خارج الميدان ، وتحريض الناس على القتال قبل الموقعة ، ولقد نشط الفقهاء يومئذ في هذه المهمة نشاطاً كبيراً جداً ، وإليهم يرجع معظم الفضل في نشر مبادئ الفروسية الاسلامية . وإليهم يرجع معظم الفضل أيضاً في دفع الناس يومئذ دفساً قوياً إلى المثل الأعلى . وكثيراً ما كانوا أسبق منهم إلى احتذاء هذا المثل . وذلك فضلاً عما رأيناه من اعتماد الملوك عليهم في تقوية الروح المعنوية في الجند إذا أصابهم الوهن ، وفي جمع الكلمة إذا ظهرت بوادر الفشل .

ثالثاً : ومن العوامل التي دعت إلى احترام رجال الدين ، ولعله من أخطرها وأدعائها إلى الإكبار والتعظيم نظرهم إلى أنفسهم يومئذ على أنهم يمثلون سلطة الأمة بإزاء سلطة الحكومة . فهم وحدهم زعماء هذه الأمة المصرية : يذودون عن حقوقها ، ويقفون من أجلها في وجوه الملوك والحكام ، بل إن منهم من اعتبروا أنفسهم مسئولين عن تقويم أولئك الحكام ، حتى لقد كان من أعظم القرب التي يتقرب بها عالم من العلماء إلى الله « كلمة حق في مجلس ظالم » !

ويكفي هنا أن نضرب المثل بشيخ من شيوخ المسلمين ، هو الشيخ عز الدين بن عبد السلام وهو فقيه عظيم أدرك الدولتين الأيووية والمملوكية ، وكان له مع ملوكها

نوادير كثيرة ، وحكايات مشهورة ، تكفى كل واحدة منها أن تكون دليلاً على شجاعة الشيخ الأدبية ، وعلى أنه كان خليقاً بالزعامتين الدينية والاجتماعية . وربما أوردنا بعض هذه النوادر في الباب الذى نتحدث فيه عن الفقه فى مصر .

ثم لا ينبغى أن ننسى الدور العظيم الذى قام به علماء الدين قبل ذلك فى الترويج للدعوة الفاطمية كما رأينا . ولولاهم لما استطاعت هذه الدعوة نفسها أن تلقى من أهل مصر أذاناً صاغية ، ولا استطاعت الخلافة العلوية أن تطول فى مصر الى هذا الحد .

الفصل الرابع

المذهب الديني

نحن نعلم أن الفاطميين كانوا شيعة ، وأن بنى أيوب كانوا سنة ، وأن المذهب السني بسيط في جملته ، ولكن المذهب الفاطمي شديد الغموض ، لاعتماده على العقل أكثر من النقل ؛ وذلك بالقياس إلى مذهب السنة الذي يعتمد على النقل وحده . ونحن نعلم أن الشيعة كانوا فرقا كثيرة تحدث عنها مؤرخون كثيرون ، منهم ابن خلدون في فصل عنوانه « مذاهب الشيعة في حكم الإمامة »^(١) ذكر فيه أن من أهم هذه الفرق « فرقة الإمامية » وهم الذين يسوقون الخلافة في ولد فاطمة بالنص عليهم واحداً بعد آخر . أى أن الخلافة في نظر هؤلاء إنما هي لعل بن أبي طالب ، فلائنه الحسن ، فلائنه الحسين ، فلائنه علي زين العابدين ، فلائنه محمد الباقر ، فلائنه جعفر الصادق . وهنا تفرق الإمامية فرقتين : أولاهما : « فرقة الاثني عشرية » وهم الذين ساقوا الإمامة إلى موسى الكاظم بن جعفر الصادق ، ثم وقفوا عند الإمام الثاني عشر من أولاده ؛ وهو عندهم الأمام محمد بن الحسن العسكري الملقب « بالمهدي المنتظر » .

والثانية : « فرقة الاسماعيلية » وهم الذين ساقوا الإمامة إلى اسماعيل بن جعفر

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٧٠ طبعة مصر .

غير أنه بالرجوع إلى كتاب (أصل الشيعة وأصولها) لكثير نقباء الشيعة الإمامية في عصرنا هذا وهو سماحة الامام الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء — بالنجف الأشرف بالعراق — وجدنا أنه لا يرضى عن الرجوع في تاريخ الشيعة إلى ما كتبه ابن خلدون « البربري الذي يكتب وهو في أفريقيا وأقصى المغرب عن الشيعة في العراق وأقصى المشرق » .

الصادق . واستتار الامام جائز عندهم حين لا تكون له شوكة تعينه على الظهور . ويظل هذا الإمام مستتراً حتى تعود له هذه الشوكة ، فيظهر وتظهر معه دعوته ليؤمن الناس بها ، ويعينوه على نشرها ، ويدخلوا في ذلك النفس والنفيس .

وأول المستترين من أئمة الأسمايلية هو الامام محمد بن المكتوم ، ويليّه ابنه الإمام الصادق ، فابنه محمد الحبيب ؛ وهو آخر الأئمة المستورين . ثم يعود الأئمة الاسمايلية للظهور ، فيكون أولهم عبيد الله المهدي ؛ وهو — في زعمهم — ولد محمد بن الحبيب ، ثم يليه ابنه المعز لدين الله الفاطمي مؤسس الدولة الفاطمية^(١) .

يؤخذ مما تقدم أن الفاطميين ينتمون في الأصل إلى فرقة الإمامية — أو على الأصح إلى شعبة من هذه الفرقة هي (شعبة الاسمايلية) . وهؤلاء يقولون بإمامة اسماعيل بن جعفر الصادق نصّاً عن ابن جعفر هذا ، برغم أنه مات بالفعل قبل أبيه . وفائدة هذا النص عندهم هي بقاء الإمامة في عقب اسماعيل من الأئمة المستورين : وذلك من لدن محمد بن

(١) يشك المؤرخون السنيون كل الشك في نسب عبيد الله المهدي ، وصاحب الروشتين يقول (إن) والد عبيد الله هذا من نسل القداح الملقب المجوسي . وقيل كان والد عبيد الله يهودياً من أهل مسلمية من بلاد الشام ، وكان حداثاً ، وعبيد الله كان اسمه سعيداً ، فلما دخل المغرب تسمى بعبيد الله ، وزعم أنه علوي فاطمي ، وأدعى نسباً ليس بصحيح ، لم يذكره أحد من مصنفى الأنساب العلوية ، ثم ترقى به الحال إلى أن ملك ، وتسمى بالمهدي ، وبني المهديّة بالمغرب) . انظر الروشتين لإبي شامة ج ١ ص ٢٠١

ومع ذلك فإن نقرأ كتاب (استتار الامام) الذي نشره الأستاذ إيفانوف (أنظر مجلة كلية الآداب عدد ديسمبر سنة ١٩٣٦) — فانتا لعجب حين نرى أن مؤلف هذا الكتاب — وهو رجل اسماعيلي اسمه احمد بن ابراهيم — أو ابن عهد — النيسابوري عاش في أيام المعز لدين الله الفاطمي ، يقص قصة استتار الإمام ، ويذكر اجتماع الدعاة من بعده وتفرقهم في البلاد ، حتى عشروا عليه في دير بمرعة النعمان . ثم يقول صاحب هذا الكتاب إن هذا الإمام المستتر هو عبد الله الأكبر ، ومات فكانت الإمامة من بعده لولده احمد وآتى بعد احمد ابنه الإمام الحسين ، والحسين هو والد للمهدي .

فذلك إذن قول آخر في نسب للمهدي يخالف للقول الأول . وللؤرخون معذورون إلى اليوم في شكهم في هذا النسب . وفي وصف القديح بأنه يلجئ شك كبير أيضاً ، دل عليه إيفانوف في بحث جديد له يمكن الرجوع إليه .

المسكتوم إلى الإمام محمد الحبيب ، وهو آخر هؤلاء الأئمة . ثم انتقلت الإمامة من محمد الحبيب إلى ولده المهدي وهكذا .

ويؤخذ مما تقدم أيضا أن أئمة الفاطميين كانوا في دور « ستر » بعد موت اسماعيل بن جعفر الصادق ، وذلك خوفا على أنفسهم من بطش الخلافة العباسية ، وأنهم ظلموا كذلك حتى أمّنوا على أنفسهم بطش هذه الخلافة القوية ، فظهروا وملكوا وبدأوا ينشرون دعوتهم التي كانت مستترة إلى ذلك الوقت .

فما هذه الدعوة الفاطمية ؟ وما أصلها ؟ وما عناصرها ؟
ذلك ما يريد الإجابة عنه بإيجاز .

ذهب المقرئى إلى أن أصل الدعوة الفاطمية مأخوذ عن القرامطة . غير أن الشك يقع في ذلك ، فلنسا ندري بالضبط أى الدعوتين القرمطية والفاطمية كانت أسبق ظهوراً من الأخرى ؟ ونحن نعلم في نفس الوقت أن المهدي كان مع القرامطة بين عامى ٢٨٩ ، ٢٩١ هجرية ، ثم تركهم وفر إلى بلاد المغرب^(١) . ومعنى ذلك أنه من الجائز أن يكون شىء من الآراء القرمطية قد انتقل على يد المهدي إلى المذهب الفاطمى . وذلك إذن مبلغ ما يقال في الصلة بين الدعوتين القرمطية والفاطمية .

والراجح أن الفاطميين اشتقوا عقائدهم من مصادر شتى ، كما يتضح لنا ذلك من عرض الأمثلة الآتية :

فمن عقائد الفاطميين قولهم بوصاية على بن أبى طالب . وهى فكرة مأخوذة عن الشيعة الإمامية ، وهم الذين ذكر لنا التاريخ أنهم لقبوا على بن أبى طالب بهذا اللقب في حياته ، وأن ابن أبى طالب لم يرض بهذا القول ، كما لم يرض بغيره من الأقوال التي ذهبوا فيها إلى تقديسه ، واستغلال مكانته أو نوع قرابته من النبي .

(١) أنظر كتاب (استتار الامام) الذي مر ذكره .

ومن عقائد الفاطميين القول بعصمة الأئمة . وأول من قال بذلك أيضاً الإمامية . ويتضح لنا الاعتقاد بعصمة الأئمة من لفظ المهدي «وهو لقب الشرف الذي يلقب به الأئمة من آل البيت ، ومعناه المهادي الى الطريق المستقيم^(١)» ثم هو اللقب الذي خلعه الاثنى عشر أيضاً على آخر أئمتهم كما رأينا .

ومن عقائد الفاطميين قولهم بعلم الباطن . وأول القائلين به فرقة من فرق الشيعة اسمها (الكيسانية) — نسبة إلى كيسان مولى على بن أبي طالب ؛ كانوا يقولون (ان لكل ظاهر باطنا ، ولكل شخص روحا ، ولكل تنزيل تأويلا ، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم ، والمتنشر في الآفاق من الحكيم والأمرار مجتمع في الشخص الانساني ، وهو العلم الذي استأثر به عليّ — عليه السلام — ابنه محمد بن الحنفية . وهذا أوصى بالسر إلى ابنة أبي هاشم . وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقاً^(٢)) والكيسانية هم الذين نظروا إلى ابن أبي طالب ، لاعلى أنه شخص تجسد فيه جزء من الآله كما قالت السبئية (نسبة الى عبد الله بن سبأ) — ولكن على أنه رمز للعلم الالهي الذي أحاطه الله به إحاطة تامة .

ثم من عقائد الفاطميين غير ما تقدم — قولهم بالتخميس والتسبيع . حتى أن من الأئمة السنيين كابن تيمية وابن الجوزي من سماهم بالمسبعة . والمهم هو أن فكرة التخميس فكرة فارسية مانوية ، وأن فكرة التسبيع فكرة بابلية ، فأخذ الفاطميون هذه الأفكار وأدخلوها في عقائدهم^(٣) .

واختلف الفلاسفة في ظهور النفس الكلية : أكان هذا الظهور عن طريق الفيض أم كان عن طريق الإبداع ؟ فذهب الفاطميون إلى أنه كان من طريق الإبداع ، وبنوا على ذلك فلسفتهم مقلدين في ذلك الفلسفة الأفلاطونية الحديثة .

(١) كتاب السيادة العربية للاستاذ فلوتن ترجمة الاستاذ حسن ابراهيم حسن ص ٧٨

(٢) د د ص ٨١ نقلا عن الشهرستاني — ج ، ص ٢٠١

(٣) أنظر مقالا للدكتور كامل حسين (في عقائد الفاطميين) — مجلة الراوى الجديد عدد نوفمبر ١٩٤٣

كل هذه الأشياء تنهض دليلاً على ما ذهبنا إليه من أن الفاطميين اشتقوا مذهبهم من مصادر شتى؛ منها العقائد الإسلامية، والعقائد الفارسية، والفلسفة اليونانية. الخ

أتى الفاطميين مصر، ومعهم هذه العقيدة بجميع عناصرها، وأنهموا أهل مصر كما رأينا أنهم آل البيت، وأن الله تعالى مصدر العلم، وأنه أفاضه على محمد صلى الله عليه وسلم، وأن محمداً ورث هذا العلم الإلهي كله علياً من بعده، وأن علياً ورثه ابتداءً واحداً فواحد على النحو الذى رآته كل من نرقى الكيسانية والفاطمية.

ويقول الأستاذ « فان فلوطن » فى كلامه عن هذه العقيدة أن لها أهمية كبرى فى تاريخ الشيعة. (فقد ساعد مذهب إليه من التأويل والقول بأن لكل ظاهر باطناً على قرب الكثير من العقائد غير الإسلامية إلى الشيعة؛ تلك العقائد التى انتقلت إليها عن المجوسية المانوية والبوذية، وغيرها من الديانات التى كانت سائدة فى آسيا قبل ظهور الإسلام^(١)).

وهكذا نشأ من اختلاط العقائد المختلفة بالإسلام مذاهب غريبة، ظهرت فيها العقيدة الإسلامية البسيطة ملفوفة فى أثواب شتى من البدع والأفكار، مغسوسة فى ألوان شتى من الآراء والمعتقدات، فجاء هذا كله دليلاً على أن القول الذى طرأت على الإسلام كانت مشحونة بجميع الأفكار الغريبة عن هذا الدين الجديد، فلم يستطع الدين نفسه أن يبرأ منها، بل حاول التوفيق بينه وبين هذه الآراء الطارئة عليه.

وكانت الثغرة التى نفذت منها الإسماعيلية بوجه خاص هى (التأويل). فمن طريق هذا التأويل استطاعت العقائد الأجنبية أن تدخل على الدين. وإلى هذا التأويل لجأ الفاطميون لتكييف هذا الدين نفسه على النحو الذى يتفق وما لهم من

المقول أو الميول . ومن نتائج هذا التأويل أن أصبحت للإسلام صورة جديدة تبعده عن صورته على عهد النبوة .

وأنى الفاطميون أيضاً فوضعوا نظاماً دقيقاً لدعوتهم ، ونظاماً دقيقاً لطريقة تعلمها : أما من حيث الدعوة نفسها فقد زعم لنا المقرئ أنهم جعلوها تتألف عندهم من تسع مراتب ؛ يكفى أن نشير هنا إلى الثلاث الأخيرة منها ؛ وفيها يلتن (الطالب) : أن الإيمان مبنى في نظرهم على العقل لا النقل ، وأن النبي بعث للكافة والفيلسوف للخاصة ، وأن التكاليف فرضت على العامة لتشاغل الخاصة عنها بما هو أسنى منها (وهو معرفة الأمور الخفية التي اختص بها العالم العلوى دون السفلى) ^(١) .

وأما من حيث طريقة تعليمها فقد أطلق الفاطميون على تلاميذهم اسماً لفت إليه انظار الخاصة والعامة ؛ فسموها « علوم آل البيت » . ثم عهدوا في شرح هذه العلوم إلى فئة خاصة من علمائهم هم « الدعاة » ، وكان يعاونهم في هذه المهمة الشاقة الوزراء ، وكان الخليفة نفسه هو المرجع الأول والأخير في كل ذلك ؛ لأنه الشخص الذي ورث العلم الإلهي كله عن آبائه وأجداده من لدن علي بن أبي طالب ^(٢) .

يقول المقرئ :

ولما تولى يعقوب بن كلثوم الوزارة رتب في داره العلماء والفقهاء ، وألف كتاباً في الفقه يتضمن ماسمعه من المعز لدين الله ومن ابنه العزيز بالله ، وهو محبوب على أبواب الفقه ... ويشتمل على فقه الطائفة الإسماعيلية .

وقام الدعاة والقضاة بإلقاء دروس يتعرضون فيها لشرح هذا المذهب الديني الذي دعت له الدولة الفاطمية ؛ فكان للرجال يوم الأحد ، وللنساء يوم الأربعاء ، وللأشراف وذوى الأقدار يوم الثلاثاء . ووصف لنا المقرئ إقبال الناس في العصر الفاطمي على

(١) خطط للمقرئ ج ص

(٢) خطط المقرئ ج ٤ ص ١٥٧

هذه الدروس فقال « إنهم ازدحموا مرة لسماع القاضى محمد بن النعمان ، فمات منهم أحد عشر رجلا من شدة الزحام »^(١). وكانت هذه الدروس تلقى بالقصر الفاطمى نفسه حينما ، وبالمسجد حينما . واستمر الحال على ذلك حتى زمن الخليفة الحاكم بأمر الله فأمر عام ٣٩٣ هـ بإنشاء دار عظيمة أطلق عليها اسم « دار العلم » ، وجعلها أقساما مختلفة : قسم للقرآن وعلوم الدين ، وقسم لعلوم النحو واللغة ، وقسم للفلك ، وقسم للطب وهكذا . وكان التعليم فى هذه الجامعة الكبرى على نفقة الدولة ، وكان أمر الإشراف عليها وعلى سير الدراسة بها موكولا إلى رجل عظيم من كبرائها هو « داعى الدعاة » . وهوبلى « قاضى القضاة » مباشرة فى الرتبة . وسنعود إلى الكلام عن (دار العلم) فى فرصة أخرى .

والخلاصة فى الفرق بين العقليين الفاطمى الأيوبي أو المملوكي أن أولهما وهو العقل الفاطمى أباح لنفسه عن طريق « العلم الباطن » و « التأويل » حرية واسعة فى التفكير لم ينعم بها الآخرون . والتأويل وحده باب واسع يستطيع الذين يلجونه أن يصلوا منه إلى طرق بعيد آفاقها ، واسعة آمادها ، قد تصل بالدين نفسه كما قلنا إلى صورة أقل ما توصف به أنها غريبة على أذهان أهل السنة .

ومع ذلك لا ينبغي لنا أن نبالغ فى تصور الحرية العقلية التى تتمتع بها العقل الفاطمى ، ولا يصح لنا أن نزيده فى نتائجها ؛ فالواقع أن هذا العقل الفاطمى على سعته يومئذ كان محكوما بالعقائد الفاطمية نفسها ، وكان مقيدا بالتقاليد المذهبية التى وضعها خلفاء الفاطميين لأغراض يفهمونها . ولا يغب عن أذهاننا أن قول الشيعة الأمامية بعصمة الأئمة وغيرها من الأمكار الغريبة على المذهب السننى جعلهم فى موقف شبيه بموقف المعتزلة . فقد جاء المعتزلة بطائفة من الآراء الغريبة ، فاحتاجوا إلى المنطق والفلسفة وتسلسلوا بهما استعدادا منهم للدفاع عن هذه الآراء التى طلبوا بها على الناس . ثم مضى المعتزلة فى حرمتهم الفكرية لم يكده يحول دونهم حائل ، أو يقف فى سبيلهم مانع ، فى

حين أن الإمامية من بعدم خانهم السلاح الذى تسلحوا به فى أول أمرهم ، فأصبح القول بمصمة الأئمة سبباً من أسباب تأخرهم العقلى وداعية من دواعى خولهم الفكرى^(١) ، ذلك ما نعلمه عن المذهب الدينى للدولة الفاطمية العلوية ؛ أما المذهب الدينى للدولتين الأيوبية والمملوكية فهو مذهب أهل السنة أو الجماعة ؛ بنى على عقيدة مشهورة عندهم ؛ هى عقيدة الأشعرى . وقد رأينا أن نجعل الحديث عنها فى بداية الكتاب الثانى ؛ وهو كتاب (الحركة الروحية) ، لشدة صلتها فيما نرى بهذه الحركة ، فليتمسكها القارئ هناك .

* * *

ومها يكن من شىء فقد استقر المذهب الفاطمى بمصر ، ونجحت الدولة الفاطمية فى نشر دعوتها إلى الحد الذى قدر لها فى ذلك الوقت . وبقي الأمر على ذلك حتى أتى صلاح الدين ، فعمل على القضاء نهائياً على المذهب الفاطمى وعلى الدولة الفاطمية ليحل محلهما المذهب السنى والدولة الأيوبية . وسلك صلاح الدين فى ذلك طرقاً شتى ؛ سيصف هذا الكتاب شيئاً كثيراً منها ، وسنرى أن العنف والقتل كان بعض هذه الطرق التى نشر بها لأن القتل كان ضرورة سياسية إلى جانب أنه ضرورة دينية . وسبب ذلك فيما يعرف المؤرخون والباحثون أن السياسة والدين كان كل منهما لا ينفصل عن الآخر فى تاريخ المسلمين فى جميع العصور . ولكن إلى جانب هذا العنف الذى اتبعه صلاح الدين ، كانت ثم طريقة سلمية عظيمة الفائدة فى محاربة المذهب الفاطمى . تلك هى طريقة التعليم ، ومن أجلها عنى صلاح الدين بإنشاء « المدارس » التى لم يكن لمصر الإسلامية عهد بها قبل الحكم الأيوبي . وسنعرف ذلك فى الفصل الآتى :

(١) نحن هنا نفرق بين الشيعة عامة والقواطم منهم خاصة ، فإيتطبق على فريق لايتطبق على آخر . نقول هذا لأننا لا نريد إثارة عصبية مذهبية ، والله يهزم المسلمين من سوء ويهديهم سبيل التقدم ألايكنى مثلاً أن نعلم أن القواطم تزهاوا الذات الإلهية عن التعصية والتجسيم وأنهم لم يقولوا بالتناسخ أو الحلول ونحو ذلك ؟ ومن يدرى لهم أحدثوا فى مذهبهم بعد ذلك شيئاً لانهله .

الفصل الخامس

الحياة الثقافية

رأينا في الفصل الأول كيف كان رجال الخلافة المصرية ماضين في نشر « الدعوة الفاطمية » أو « الدعوة الهادية » أو « دعوة الحق » كما كانت تسمى عندهم بكل ذلك . ورأينا أنه كان من مراكز هذه الدعوة قصر الخلافة نفسه تارة ، والجامع الكبرى كجامع الأزهر تارة أخرى .

وكذلك كانت للفاطميين عناية كبرى بالمكتبات ، فكانوا يلحقونها بالقصر ، وكانوا يلحقون بها الجامع العلمية (الأكاديمية) ، كالجامع الذي أمسه الوزير يعقوب بن كلس وكان ينفق عليه ألف دينار كل شهر (١) .

وأخيراً سمعنا « بدار العلم » أو « دار الحكمة » التي أسسها الحاكم بأمر الله الفاطمي عام ٣٩٥ هـ ، فغطت شهرة هذه الدار على شهرة الجامع العلمية السابقة كلها ؛ ثم ألحق بهذه الدار مكتبته تحتوى على ردهة كبيرة للمطالعة ، وعلى حجر أخرى للاجتماعات التي كانت تعقد للمباحثة . وكان يتولى أمر هذه الدار العظيمة وملحقاتها « داعي الدعاة » ، وهو موظف رسمي خطير الشأن ، قلنا إن من عمله أن يلقي دروساً في يومى الاثنين والخميس من كل أسبوع ، يأتي لسماعها الدعاة والعلماء ، وكان للنساء في هذه الدروس مجالس خاصة (٢) . ويحدثنا المسبحي — وهو شاهد عيان — عن مكتبة القصر بوجه أخص ، فيذكر أنه اجتمع فيها من نفائس الكتب « ما لم ير مثله مجتمعا لأحد قط من الملوك » (٣) أما

(١) اقرأ كتاب الحاكم Le madrasah Nizamiyya Par : A. Tallas - Page 16.

(٢) الحكم بأمر الله للاستاذ عبد الله عنان ص ١٦٥

(٣) خطط القرطبي ج ٢ ص ٣٣٤

المقرئى فيبحارل أن يحصى ما فى هذه المكتبة من الكتب : فينقل مرة رأى من يقول إنها بلغت مائة وعشرين ألف مجلد ، وينقل أخرى رأى من يقول أنها بلغت مائتى ألف مجلد ، وفى مرة ثالثة يقول أنها بلغت ألفاً وستمائة ألف مجلد (١) .

ومهما يكن من أمر هذا العدد ، فالذى يعنيننا هنا هو مادة هذه الكتب ، والظاهر أنها كانت مادة عظيمة تنسج لألوان من العلم كثيرة : « كالفقه على سائر المذاهب ، والنحو ، واللغة ، وكتب الحديث ، والتواريخ ، وسير الملوك ، والنجامة ، والروحانيات ، والكيمياء » (٢) . قال المقرئى « ومن جملة الخزائن : خزانة تشتمل على ثمانية عشر ألف كتاب من العلوم القديمة » (٣) . والعلوم القديمة هنا أو « علوم الأوائل » اسم كانوا يطلقونه على المنطق والفلسفة والرياضة والفلك ووصف الأرض والطبيعة والكيمياء والطب ونحو ذلك . قال المقرئى كذلك « وفيها — أى المكتبة — كلام المشاركة الذى يخالف مذهبهم — يعنى مذهب الفاطميين » . إلى آخر هذه الأوصاف التى تدلنا دلالة واضحة على سعة هذه المكتبة من ناحية ، وعلى طابعها الحر Laïque من ناحية ثانية .

أما مكتبة دار العلم فيظهر أيضاً أن الناس ذهبوا بعيداً فى الاستفادة من كتبها ، كما ذهبوا بعيداً فى فهم ما اطلعوا عليه منها . ويدلنا على ذلك ما أورده المقرئى فى خططه عن فتنة يقال لها (فتنة القصار) وهو رجل كان على رأس جماعة عرفوا (بالديعية) ، كانوا يجتمعون بدار العلم ، وقيل إنهم أنسدوا عقول جماعة بالفعل ، فأمر الأفضل بإغلاق دار العلم ، ثم أعاد المأمون البطائخى فتحها ، فعادت هذه الفتنة بعد سكوتها ، وعاد أصحابها يفسدون عقول الناس ، وادعى القصار نفسه الر بوبية ؛ إلى آخر ما أورده المقرئى من أخبار هذه الفتنة (٤) .

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٣٥٥

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٣٥٤

(٣) خطط المقرئى ج ٢ ص ١٥٤

(٤) خطط المقرئى ج ٢ من ص ٢٣٥ — ٢٤٠

والعجيب أنه حين بنى الحاكم دار العلم دعا إليها أساتذة من المذهبين الشيعي والسني معاً في أول الأمر ، ثم لم يلبث أن أبعد شيوخ المذهب السني وقتلهم وأغلق (دار العلم) . ثم أعيد فتحها ، وظهرت للناس الغاية الحقيقية التي أنشئت من أجلها ، وهى هنا بث الدعوة الفاطمية ليس غير .

وفى كتاب (الفلك الدوار فى سماء الأئمة الأطهار) أن الأغراض التي أنشئت دار العلم من أجلها ثلاثة فى مجملتها ^(١) :

أولها : استيعاب الكتب والمطالعات والمحاضرات .

وثانيها : تثقيف القضاة وتدريبهم على ألا يسمح لهم بدخول الدار حتى يتموا دراستهم فى الجامع الأزهر .

وثالثها : تعليم موظفى الدعوة ، وذلك بعد أن يتم هؤلاء دراسة النحو والفلسفة والمنطق والنجوم فى الأزهر ، ثم ينادرون الى دار الحكمة .

وهكذا كانت هذه الجامعة التي أطلق عليها اسم دار العلم أو دار الحكمة تقوم بوظيفة من أكبر وظائف الدولة ، هى وظيفة إعداد الدعاة والقضاة ، وتزويدهم بالعلوم التي يستعينون بها على نشر الدعوة . وكان من هذه العلوم التي يدرسونها ما يتصل بالدين ، ومنها ما يتصل بغيره كالعاب والتنجيم ، وبذلك صار العالم فى هذه الدعوة نفسها يمتزج بالفلسفة ، وأصبح العقل الفاطمي بسببه مخالفاً للعقل السني كل المخالفة .

وبينا كانت دار العلم وغيرها من المراكز العلمية الهامة تقوم بوظيفتها على هذا النحو ، إذا بمؤسسة أخرى كانت قد نمت وترعرعت فى الأوساط السنية فى الشرق . وهذه المؤسسة الجديدة هى المدرسة . والمدرسة بناء فى وسطه صحن كبير . وفى كل جانب من جوانبه الأربعة إيوان مقبب . وتبنى المدرسة عادة على سمت القبلة ، ويتخذ

(٢) أنظر كتاب الفلك الدوار ص ١٦٣ طبعة حبيب . والتي ذكرناه هنا مختصراً لما فى هذه الصفحة .

منها المحراب . ومن ثم ترى أن المدرسة لا تخرج عن كونها جامعاً ، بل إنه لم يفرق فيما بعده بينهما . والنظر الى المدرسة من أعلى ، يرى أنها على شكل صليب . غير أن مساكن الأساتذة والطلبة ، تملأ فراغ المثلثات الأربعة التي يحدثها هذا الشكل المصلب ، فتبدو المدرسة وملحقاتها من بعيد على شكل مربع ^(١) .

* * *

ونعود بتاريخ المدرسة الى الوراء ، فنرى أنها قامت في أول أمرها على اكتاف الأفراد ، وبقيت تعتمد عليهم إلى أن حان الوقت الذي نهضت فيه الحكومات الإسلامية نفسها بهذه المدارس ، وأولها جزءاً كبيراً من عنايتها . فبجهود فردية في أول الأمر ، نشأت مدارس للمذهب السني ، كمدرسة (أبي علي الحسيني) المتوفى عام ٣٩٣ هـ لتعليم الحديث ، وكان يحضرها ألف تلميذ ، وكالمدرسة التي أسسها « ابن فورك » المتوفى عام ٤٠٦ هـ في نيسابور عاصمة خراسان في ذلك الوقت ، وكالمدرسة التي أسسها « أبوحاتم البستي » المتوفى في عام ٤٢٠ هـ . ومعنى ذلك أن فارس هو الأقليم الذي شهد نشأة المدارس ، ثم من هذا الأقليم انتشرت في البلاد الإسلامية الأخرى .

ثم أنه في القرن الخامس الهجري ، كثرت إنشاء المدارس وأشهر منها بنيسابور في النصف الأول من هذا القرن أربع بنوع خاص وهي :

المدرسة البيهقية ، والمدرسة السعيدية التي بناها حاكم المدينة ، ثم مدرسة أنشأها أبو سعيد الاسترأبادي ، ومدرسة بنيت لأبي اسحق الاسفراييني .

ثم في النصف الثاني من القرن الخامس بدأ اشتراك الحكومات الإسلامية اشتراكاً فعلياً في حركة إنشاء المدارس ، فانتشرت المدارس المنسوبة الى نظام الملك السلجوقي في بغداد والبصرة والموصل ونيسابور ومرو وهرات وكان تحميس نظام الملك ونشاطه في بناء هذه المدارس في القرن الخامس ، لا يقاس به غير تحميس صلاح الدين في بنائها في القرن السادس

بل كان عمل هذا الأخير بنوع خاص يعتبر فتحاً جديداً في نظام المدارس وطريقة الانتفاع بها على الوجه الأكمل .

والحق أن صلاح الدين كان في بناء المدارس مقلداً لمولاه نور الدين ؛ ونور الدين هو الذي بنى مدرسة في دمشق للحديث ؛ ووقف عليها وقوفاً كثيرة ، وبنى معها مدارس أخرى في حلب وحمص وغيرها من المدن الكبيرة . وكانت كلها تعلم المذهب الشافعي ، ومذهب الإمام أبي حنيفة ، وكان نور الدين كغيره من أمراء البيت الأتابكي العظيم مقلداً في بناء المدارس للسلاجوقيين ، ومنهم الملك ألب أرسلان الذي وزرله نظام الملك السلاجوقي . وكأن الجميع قد ألهموا هذه الخطة الحكيمة الناجحة في الدفاع عن المذهب السني والأخذ بيده حتى يقاوم المذهب الشيعي .

وكما كانت المكتبات والجامع العلمية ودار الحكمة وغيرها جزءاً هاماً من الخطة التي دبرها الفاطميون لنشر الدعوة الفاطمية ؛ فكذلك أصبحت المدارس الأيوبية جزءاً هاماً من الخطة التي وضعها صلاح الدين ، وقصد بها يومئذ أن تقوم له بعملين خطيرين :

أولهما : تعليم الناس المذهب السني ومحاربة العقائد الفاطمية .

ثانيهما : إثارة الحماس الديني ضد الفرنج في الحروب الصليبية .

وتلك كانت وظيفة المدرسة في العهد الأيوبي ؛ وبها أصبح صلاح الدين مبتدعاً في نظام التعليم ؛ واعتبر المؤرخون عمله فتحاً جديداً في طريقة الانتفاع بها لمصلحة المذهب السني . وصحيح أن مصر في أواخر عهد الفاطميين ، وقبل مجيئ صلاح الدين كانت قد تأثرت نوعاً ما بحركة الرجوع إلى المذهب السني ؛ فأسس وزير من وزراء مصر في عهد الخليفة الحافظ مدرسة شافعية بالإسكندرية عام ٥٣٢ هـ ؛ وبعده بأربع عشرة سنة — أي عام ٥٤٦ هـ أسست في نفس المدينة مدرسة أخرى على يد وزير من وزراء مصر في عهد

الظافر من خلفاء الدولة الفاطمية . غير أن هذا وذاك لم يكن في نظر التاريخ نفسه يشكك في أن المؤسس الحقيقي للمدارس في مصر إنما هو صلاح الدين الأيوبي .
والخلاصة أنه بينما كان الجنود في الميدان يشتغلون بمحاربة الفرنج ، ومحاولون أن يحصروهم في شريط ضيق على ساحل البحر ، إذا بالعلماء والفقهاء في داخل القطر ينزولون الناس غزواً دينياً ، ويفتحون البلاد فتحاً مذهبياً ؛ وذلك بالطريقة التي سنشير إليها عندما نتحدث في الكتاب الثالث عن البيئات العلمية ، التي كانت معروفة في الديار المصرية ، في ظل الدولتين الأيوبية والمملوكية .

الكتاب الثاني
الحركة البروقية



الفصل الأول

عقيدة الأشعرى

ليس بد لمن أراد وصف الحركة الروحية في مصر وما وليها من الأقطار الإسلامية من العناية بالعقائد الدينية التي كان لها أبلغ الأثر في توجيه هذه الحركة. وعقيدة الأشعرى فيما نعتقد ، هي التي صدر عنها الناس في مصر والشام منذ القرن الرابع الهجرى . ولهذا نود أن نخصها بفصل من فصول هذا الكتاب ، نؤرخ فيه لهذه العقيدة ، ونوضح آثارها ، ونرد إليها أكثر ما نعلمه عن هذه الحركة :

نعرف أن المسلمين اختلفوا فرقا دينية كثيرة ، ونعرف أنه كان من هذه الفرق فرقة المعتزلة ، وأن هذه الأخيرة سيطرت على أذهان الناس سيطرة عظيمة في غضون القرن الثالث الهجرى .

وفى ذلك الوقت كان الاعتزال نفسه مذهباً رسمياً للدولة ، وعنه دافعت الدولة بكل ما أوتيت من جاه وقوة ، وأغرت بالدفاع عنه جماعة الكتاب والخطباء والمتكلمين ، فأبلى هؤلاء البلاء الحسن فى قمع أعداء هذا المذهب ، وكان من أخطر أعدائهم يومئذ حزبان عظيمان :

أما الأول فحزب يضم إليه أشعثاتا من الزنادقة والرافضة والملاحدة ، وكان هذا الحزب قد زود نفسه بسلاح من الفلسفة والمنطق ، فدخل المعتزلة عليهم الميدان بهذا السلاح ، وما زالوا بهم حتى أجبروهم على التهقير .

وأما الحزب الثانى فحزب « السنة » ، ممن لم يرق فى نظرهم هذا الذى جاء به المعتزلة والرافضة من الإلّك والبدعة . وكانت الدولة العباسية فى أول أمرها على هذا المذهب ، ثم اقتنع الخلفاء العباسيون بمذهب الاعتزال ، وأخذوا على عاتقهم حماية هذا المذهب ضد

المذاهب الدينية الأخرى ، ومنها (مذهب السنة) . وظل رجال هذا المذهب مدة يسيرة بمعزل عن الخلافة العباسية ، وذلك حتى تحرشت بهم هذه الخلافة ، وأرادتهم على الاقتناع بوجهة نظرها . وزجت بهم في (محنة خلق القرآن) . فلما لم يذعنوا للرأى الحكومة في هذه المحنة ، أصبحوا هدفا لسهام المعتزلة من كل جانب ، بل هدفا لغضب العباسيين الذين حشدوا للقضاء عليهم جيوشا لا قبل لهم بها .

واستمر الحال على ذلك طوال النصف الأول من القرن الثالث للهجرة ، وطرفا غير يسير من النصف الثاني من هذا القرن . وذلك حتى ظفر بالخلافة (المتوكل) ، وكان ظفره بها على يد عنصر جديد ظهر في الدولة وهو العنصر التركي . والعنصر التركي سنى بطبيعته كما رأينا . فمالبت المتوكل - إرضاء لنفسه ولهذا الجنس أيضا - أن انتصر لمذهب السنة ضد المعتزلة . فأصبح هؤلاء كما أصبح اليهود والشيعة معهم موضعاً لاضطهاد الخلافة . ومن أجل ذلك طرد المتوكل وزيره ابن أبي دؤاد ، لميل فيه إلى المعتزلة . وتنفس أتباع الأمام (أحمد بن حنبل) الصعداء ، وراحوا يرحون في بغداد ويخوفون الناس :
وقد أتاح ذلك كله أئمن الفرص وأنسبها لظهور :

أبى الحسنة الأشعرى :

ولد بالبصرة عام ٢٦٠ للهجرة وتوفي في بغداد عام ٣٢٤ هـ . وهو ينتمى لأمة يمنية سنية ، وجده أبو موسى الأشعرى الذى لعب دورا هاما في الفتنة بين علي ومعاوية . وكان أبو الحسن الأشعرى في أول أمره من رجال المعتزلة ، وظل على مذهبهم حتى الأربعين من عمره . ثم انفصل عنهم وهاجم مذهبهم واستقل بهذه العقيدة التى نعرض لشرحها الآن . وفي انفصال الأشعرى عن المعتزلة يحكى المؤرخون هذه القصة . وهى أن أبا الحسن كان من أخلص تلاميذ الجبائى رأس المعتزلة في عصره ، وأنه اختلف مع أستاذه في هذه المسألة وهى : هل يفعل الله الأصلح لعباده دائما ؟ ومثل الأشعرى لأستاذه بمثال افترض فيه

وجود أخوة ثلاثة : أولهم مؤمن مصدق ، وثانيهم كافر مكذب ، وثالثهم لم يزل بعد طفلاً لا يعقل . ثم سأل أستاذه ماعسي أن يكون حكمهم يوم القيامة ؟ قال الجبائي : أما المؤمن ففي الجنة ، وأما الكافر ففي النار ، وأما العاقل فيبينهما . قال الأشعري : فهب الطفل قال له ليس هذا ذنبي ، فأنت يارب لم تدعني أعش حتى أعمل عملاً صالحاً أدخل به الجنة ، فلماذا أدخلها ؟ قال الجبائي : فإن الله تعالى يقول له : لقد علمت أنك لو عشت لمصيتني ، فلم أدعك تعيش حتى لا تدخل النار ، وإذن فقد عملت لصلحك ، قال الأشعري : فهب المكذب قال : يارب مدمت تعرف الذي كان ينتظرنى من العقاب ، فلم لم تفعل ما هو صالح لى ، كما فعلت لأخى الطفل ؟ فلم يحرج الجبائي جواباً . !

ومنذ يؤمئذ انفجر الأشعري فى ثورة كبيرة ، وصعد يوم الجمعة بمجامع البصرة كرسيًا ونادى بأعلى صوته : من عرفنى فقد عرفنى ، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى ، أنا فلان ابن فلان كنت أقول بخلق القرآن ، وأن الله لا يرى بالأبصار ، وأن أفعال الشر أنا أفعالها . وأنا نائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة متعرض لنضائهم ومعايبهم . . وأخذ من حينئذ فى الرد عليهم ، وصنف خمسة وخمسين تصنيفاً (١) .

فكان أهمية الأشعري ترجع إلى أنه خالف ما كان عليه العلماء السابقون له من كراهية الجدل فى المقائيد ، وإلى أنه تمكن بفضل ذلك من الانتصار على المعتزلة .

وجملة القول فى عقيدة الأشعري أن صاحبها سلك بها طريقاً بين طريقين ، هما (النفى) الذى ذهب إليه المعتزلة (والإثبات) الذى قال به أهل التجسيم . وناظر الأشعري على قوله هذا واحتج له فقال : إن الله تعالى عالم بعلم ، قادر بقدره ، حى بجيمه مريد بإرادة ، متكلم بكلام الخ . وأن صفاته أزلية قائمة بذاته تعالى لا يقال هى هو ، ولا هو هى ، ولا

(١) القرطبي : الخطوط ج ٤ ص ١٨٦ ومع ذلك فيذهب الأستاذ Spitta إلى أن قصة هذا الخلاف قد اخترعت اختراعاً لفرض ما ، وأن المسألة تنحصر فى أن الأشعري عكف على دراسة الحديث فوضح له ما بين رأى المعتزلة وروح الاسلام من تناقض (انظر دائرة المعارف الاسلامية . مجلد ٧ عدد ٤ ص ٢١٨ الترجمة العربية) .

غيره . ودعاه ذلك إلى إنكار ماذهب إليه المعتزلة من أن القرآن مخلوق ؛ وقال بأنه كلام الله الأزلي القديم ، وأن القراءة نفسها هي المخلوقة الحادثة . كما دعاه ذلك إلى القول بإمكان رؤية الله تعالى في الدار الآخرة وحدها ، إذ لا يجوز أن يرى تعالى في مكان ولا صورة مقابلة واتصال شعاع ، فإن ذلك محال .

وخالف الأشعرى كل ماورد عن المعتزلة في الوعد والوعيد ، والسمع والعقل من كل وجه وقال : الإيمان هو التصديق بالقلب والقول ، والعمل بالأركان فروع الإيمان . فمن صدق بالقلب ، أى أقر بوحداية الله تعالى واعترف بالرسول تصديقا لهم فيما جاؤا به فهو مؤمن . وصاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة حكمه إلى الله : إما أن يغفر له برحمته ، أو بشفاعته له من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإما أن يعذبه بعذبه ثم يدخله الجنة برحمته ، إذ لا يتخذ في النار مؤمن كما يدعى المعتزلة .

وقال الأشعرى : ولا أقول إنه يجب على الله سبحانه قبول توبة بحكم العقل ، لأنه هو الموجب ؛ لا يجب عليه شيء أصلا ، ولا يتصور منه ظلم ، ولا ينسب إليه جور لأنه المالك المطلق .

وقال « والواجبات كلها سمعية فلا يوجب العقل شيئا البتة ، ولا يقتضى تحسينا ولا تنقيحا » وقال « وبعث الرسل جائز — لا واجب ولا مستحيل — فاذا بعث الله تعالى الرسول وأيده بالمعجزة المخارقة للمادة ، وتحدى ودعا الناس ، وجب الإصغاء إليه والاستماع عنه » . وقال « وكرامات الأولياء حق ، والإيمان بما جاء في القرآن من السنة والأخبار التي ستقع في الآخرة حق وصدق » .

وقال : « ولا أقول في عائشة وطلحة والزبير رضى الله عنهم إلا أنهم رجعوا عن الخطأ ، وأقول في معاوية وعمرو بن العاص إنهما بغيا على الإمام الحق على بن أبى طالب رضى الله عنهم ، فقاتلهم مقاتلة أهل النبي ، وأقول إن أهل النهروان الشراة هم المارقون عن الدين ، وإن عليا رضى الله عنه كان على حق في جميع أحواله ، والحق معه حيث دار .

والخلاصة في مذهب الأشعري، أنه رجوع بالناس إلى الإيمان المطلق عن طريق القلب لا العقل، وأنه تقديس عظيم للخالق عز وعلو، فهو تعالى عادل بنفسه فلا يقال (يحب عليه العدل)، وهو تعالى رحيم بنفسه فلا يقال (يحب عليه الرحمة) وهكذا، ومنه تعالى يصدر الخير دائماً، فلا يصدر منه ظلم ولا جور ولكن الإنسان وحده هو مصدر الشر دائماً، وأنه تعالى يرى في الآخرة متجلياً لعباده الذين آمنوا به، وأن الواجبات كلها سمعية لا يوجب العقل منها شيئاً. أي أننا نعمل الخير لأننا أمرنا به، وتجنب الشر لأننا نهينا عنه؛ فالعقل نفسه لا يقتضي تحسبنا ولا تقبيحنا كما يدعى ذلك المعتزلة. وأنه تعالى لا يرجع إليه نفع ولا ضرر، فلا ينتفع بشكر شاكر، ولا يتضرر بكفر كافر بل يعلو سبحانه عن هذا علواً كبيراً. وفي ذلك كله ما يدل على أن الأشاعرة يقولون كما قلنا على القلب لا العقل وذلك بالقياس إلى المعتزلة الذين كانوا أنصاراً (لحرية الفكر)، بل في ذلك كله ما يدل على صحة الرأي الذي ذهب إليه كثيرون من المستشرقين في حركة الأشعري، من أن انتصاره لم يكن إلا انتصاراً دينياً، وأنه كان في الوقت نفسه نوعاً من التفكير في عقيدة لا تبني على التفكير. ومع هذا لم ينجس النصر سريعاً لمذهب الأشعري، إذ لم يتحمس له السنيون أنفسهم أول الأمر^(١)، كما لم يتحمسوا للمذهب المعتزلة من قبل، بل كرهوا المذهبين جميعاً. وبقي الحال على ذلك حتى كان الوزير العظيم (نظام الملك) فوقف نفسه لنصرة الأشاعرة وبنى المدرسة النظامية ببغداد لنشر هذا المذهب.

غير أن الرجل الذي أسبغ على هذه العقيدة من شخصيته وطبعها بطنه، وصاغها، الصوغ الأخير، وقرر قواعدها. على أن تكون عقيدة السنين؛ هو أبو حامد الغزالي الأمام المشهور، ولقد حاضر الغزالي الناس أربع سنوات بالمدرسة النظامية ببغداد، خرج في نهايتها

(١) كان الحنفية والحنابلة بوجه أخس يكرهون مذهب الأشعري ولم يصادف هذا المذهب قولاً تاماً إلا عند الشافعية، وكان من أشهر تلاميذه البافلاني وابن فورك والإسفرائيلي والقشيري، والجويني (إمام الحرمين).

صوفيا ، أو قل خرج في نهايتها وهو يحصر الفلسفة في حدود الدين ، أو بعبارة أخرى يستغل الفلسفة لخدمة الدين ، وهو يعلم — ألا يعلم — أنه طرد بذلك الفلسفة طرداً نهائياً من الشرق ، وأنه قضى على الحياة العقلية الفلسفية قضاء لأمل في قيامها من بعده . وفي هذا يقول نكلسون في كتابه (تاريخ الأدب العربي) : كانت حالة التدهور الذي أصاب الأدب العربي خلال هذه القرون ، نتيجة مباشرة للظروف السياسية والاجتماعية السيئة اذ ذاك . ولكن لا ينبغي أن ننسى مع ذلك أن المصدر الحقيقي لهذا التدهور يعود في الأصل — أو ينبغي أن يكون عائداً فيما نظن — إلى الشلل العقلي الذي كان — يزحف من قديم على البلاد الاسلامية ، والذي ظهر ظهوراً كبيراً بانتصار الاشاعرة العظيم حوالي عام ١٢٠٠ الميلاد^(١) . غير أننا نميل إلى تعديل هذا الرأي بعض الشيء ، فقد ظل النشاط الفلسفي صوفياً بحثاً أكثر منه عقلياً بحثاً ، واحتفظت البلاد الاسلامية بهذا النشاط الصوفي البحت ، فأصبح التصوف مجرى جديداً جرت فيه الثقافة الاسلامية منذ ظهرت عقيدة الأشعرى على العالم الاسلامي .

وهنا نقول مع « ماكدونالد » في كتابه (Muslim Theology :)^(٢) أن الفلسفة الاسلامية لم تمت من ذلك الحين ، ولكنها بقيت محصورة في دائرة الدين ، خادمة فقط لأغراضه ، فلم يعد الصوفية كما كانت الحال قبل ذلك أقلية مضطهدة ، بل أصبحوا بفضل الغزالي أصحاب الدين أكثر من غيرهم ، وأصبح منهم أولياء الله يحفظون باحترام الصوفيين والسنيين على السواء) : ونعود إلى الغزالي هذا فنقول :
نعم كان الغزالي متحمساً للمذهب الاشاعرة ، وينبغي أن نضيف إلى ذلك أن تحمسه لهذا المذهب لم يكن مفاجئاً ولا جاء بغير تمهيد ، فقد غرق الغزالي في شكوكه الدينية حينما من الدهر ؛ نظر في أثنائه نظراً طويلاً في جميع العقائد السائدة ، وانتهى به الأمر إلى إنكارها جميعاً والتمسك منها بمذهب واحد هو مذهب الأشعرى .

وكأن هذا المذهب الذى أتى به الأشعرى لم يكن إلا نقطة الانتهاء التى يقف عندها كل من يريد أن يريح عقله أو يضع عنه مشقة التفكير الطويل ، لينقذ نفسه من صراع عنيف سيمتعرض له فى طريق الوصول إلى اعتقاد صحيح عن طريق العقل ، فيعدل عنه عدولاً نهائياً إلى طريق القلب .

ونخلص الباحثون عمل الأشاعرة وعمل الغزالي معهم فى أمور أربعة :

الأول — أنهم صرفوا الناس عن تلك الدراسات العتيدة حول مسائل الكلام ، ووصلوهم وصلاً مباشراً بمذهب اليسر والسهولة ، وهو مذهب السنة ، أو مذهب الجماعة .
الثانى — أنهم بوعظهم وإرشادهم أعادوا الشعور بالخوف إلى قلوب الناس . والمقصود بالخوف هنا هو مخافة الناس من الخالق جل شأنه ، ومن الخوض فى صفاته كما يفعل المعتزلة والمجسمة وغيرهم .

الثالث — أنه بتأثير الأشاعرة وتأثير الغزالي بوجه خاص اكتسب المتصوفة مركزاً ممتازاً فى العالم الإسلامى .

الرابع — وهو مكمل للأمر الثالث أو موضح له — أنهم قربوا الفلسفة الدينية للذهن العادى . ومعنى ذلك أنهم هدموا الأستقراطية العقلية ، وجعلوا البحوث الدينية شعبية أو كالشعبية ، وخدموا الفكر الإسلامى نفسه خدمة عظيمة ، فأنقذوه من الجمود الذى كاد يقع فيه لو أن الميدان خلا لرجال السنة وحدهم دون الصوفية ، وبأيدى رجال السنة سيف قاطع وحجة بالغة هى « حجة الإجماع » يستكون بها كل ذى بدعة فى الإسلام ، ويحاربون بها المتصوفة وغيرهم بهمة الزندقة ، التى تكفى لاضطهادهم أحياناً ، ولا عدامهم فى بعض الأحيان . ومن أجل ذلك قالوا : « إن المدرسة الغزالية تعتبر من أكبر البواعث على الإصلاح والتجديد ، وأن أمامها الغزالي يعتبر خاتم العلماء اللاهوتيين ، كما أن محمداً خاتم الأنبياء المرسلين » .

ومهما كان من شيء فقد انتشر مذهب الأشاعرة بالعراق من منذ سنة ٣٨٠ هـ

وانتقل منه إلى الشام . فلما ملك السلطان الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ديار مصر ، كان هو وقاضيه صدر الدين عبد الملك بن عيسى بن درباس على هذا المذهب ، قد نشأ عليه منذ كانا في خدمة السلطان الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي بدمشق .

وحفظ صلاح الدين في صباه قصيدة ألفها له قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري ، وصار يحفظها صغارا أولا . فلذلك عقدوا الخناصر ، وشددوا البنان على مذهب الأشعري ، وحملوا في أيام دولتهم كافة الناس على التزامه ، فتمادى الحال على ذلك جميع أيام الملوك من بني أيوب ، ثم في أيام مواليتهم الماليك من الأتراك . وبعد السبعمائة من سنى الهجرة اشتهر بدمشق وأعمالها الإمام المعروف « بابن تيمية » فتصدى للانتصار للمذهب السلف الصالح ، وبالف في الرد على مذهب الأشاعرة ، وصدع بالنكير عليهم وعلى الرافضة والصوفية ، وكان له ولهم خطوب كبيرة ^(١) . والخلاصة أنه لم يكن بد للمذهب الأشعري من أن يكون له أوضح الأثر في نوع الحياتين الفكرية والاجتماعية اللتين سادتتا مصر وغيرها من أجزاء الدولة الأيوبية والدولة المملوكية . أما من حيث الحياة الفكرية ، فسرى أن العلوم في عصر كهذا كانت علومًا عقلية لا عقلية في أكثرها ، وأن الاتجاه العلمي كان مسيرا للنقل أكثر من العقل . وأما الفلسفة وما إليها فنبت أجنبي لا تصلح له بلاد كمصر ، وإنما يصلح لها نبات آخر يلائم البلاد العظيمة الحظ من الحرارة والدفع . وهذا النبات الآخر (هو التصوف) . من أجل ذلك سيطر التصوف على الحياة الاجتماعية في مصر ، سيطرة شملت جميع أنحاءها ، وزادت من دفتها ، وذلك على النحو الذي سنراه بعد .

(١) الفريرى : الخطوط ج ٤ ص ١٨٥ وما بعدها .

الفصل الثاني

« نظرة عامة في التصوف »

نقرأ تاريخ مصر السياسى والاقتصادى فى القرون السادس والسابع والثامن للهجرة ،
نإذا مصر مجتهدة من أثر الحروب الصليبية التى أفقدتها كثيراً من المال والرجال ، ورددتها
إلى لون من الحياة فيه شعور حقيقى بالفقر ، وإن كان فيه شعور إلى جانبه بالكرامة
والفخر . ولقد ضاعف شعور المصريين بالفاقة يومئذ ما منيت به بلادهم من المجاعات
الشديدة ، التى أشرنا إلى شىء منها . ومن شأن هذه الحالة الاقتصادية وأمثالها أن تخلق
فى الناس خشوعاً فى حياتهم ، واستعداداً للخضوع لدينهم ، وأملأ فى نعم الآخرة بدلاً
من نعم العاجلة .

ثم ننظر فى الحياة المذهبية لمصر فى ذلك العصر ، فترى مذهب الأشعرى قد زحف
على مصر ، وقوى شأنه فيها بدخول صلاح الدين إليها ، فالت مصر يومئذ إلى العلوم
المنطقية أكثر من ميلها إلى العلوم العقلية ، وظهرت فيها العناية بالتصوف ، بحيث
صرقها هذه العناية نفسها عن غيره من شؤون الدنيا .

على أننى أرى فى التصوف رأياً قد لا يوافقنى عليه كثيرون غيرى ، لأنه رأى
لا يستند إلى نصوص علمية صريحة . هذا الرأى هو أن التصوف كان نوعاً من السمو
الروحى والعقلى فوق جميع العصبية الدينية المختلفة ، وهى العصبية التى ولدت بين
أهل هذه الديانات حروباً طاحنة منها الحروب الصليبية . ولا يؤيدنى فى هذا الرأى غير
المذاهب الصوفية التى سنشير إليها ، ومنها مذهب المعرفة ، ومذهب وحدة الوجود ،
وكلها مذهب تصرح بأنه لا فرق بين دين ودين ، لأن الله تعالى عام للجميع . أفلا
يكون - كما قلت - هذا نوعاً من الإغلاء الروحى لهذه العصبية الدينية التى أتعبت القوم ؟

فاذا أضيف إلى ذلك كله أن الشعب المصرى شعب متدين بطبيعته ، وأن للدين سلطانا عظيما على نفسه وقلبه ، وأن مصر خضعت زمانا لنظام الرهبانية المسيحية ؛ عرفنا السبب الذى من أجله كانت مصر تربة صالحة لنمو التصوف ، حتى كان من الباحثين من ذهب إلى أن التصوف نظام مصرى النشأة ، فذكر (منز) أن أول ظهور الصوفية كان حوالى عام ٢٠٠ هـ ، وذلك فى مصر مهد الرهبانية المسيحية . وفى هذا العام الهجرى ظهرت بالإسكندرية طائفة يسمون الصوفية ، يأمرن بالمعروف — فيأزعوا — ويعارضون السلطان فى أمره ؛ وترأس عليهم رجل منهم يقال له أبو عبد الرحمن الصوفى ^(١) .

ومعنى ذلك أن هؤلاء الصوفية ، كانوا جماعة أتقياء أصحاب نزعة عملية « يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر » ويتدخلون فى حياة المجتمع تدخلا شديدا الوطأة . ويحكى المؤرخون منهم ، أنهم كانوا يقنعون قضاة مصر وولاتها فى زمانهم بضرورة الإصلاح ، ويحملونهم على الاتيان بأعمال قد لا يرضى عنها الخليفة ^(٢) . ومن ثم كان تأثير المتصوفة فى أول أمرهم أشبه شئ بتأثير المعتزلة فى القرنين الثالث والرابع للهجرة . ولو أن المتصوفة مضوا على خطتهم هذه فى الإصلاح الاجتماعى ، لكان لهم من الشأن ما يجعلهم أشد خطورة على الناس وعلى الدولة من المعتزلة ؛ ولكنهم سرعان ما تخلفوا عن السير فى هذه الخطوة ، وبدلا من أن يسير المتصوفة فى العراق نحو القيام « بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » تراجعوا وتخاذلوا ، وكان أحدهم إذا سئل عن التصوف قال : « إنه الصبر تحت الأمر بالمعروف وتحت النهي عن المنكر » ^(٣) .

فكانهم بذلك تركوا العناية بالمجتمع وإصلاحه ، وقالوا علينا أنفسنا فلنصلحها ،

(١) أنظر الترجمة العربية لكتاب الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى — فصل الدين ص ١٤ نقلا عن كتاب الولاة والنفوسة للسكندى ص ١٦٢ والمخطوط الفرنزى ج ١ ص ١٧٣ عرجولدهسبر ٣٤٣ ، ١٠٩

(٢) منز نقلا عن السكندى ص ٤٤٠

(٣) رسالة القشبرى ص ٢٨ فى الكلام على أبى عمر اسماعيل ابن نجيد التنوفى بمكة عام ٣٦٦ هـ

وذلك فرق ما بينهم وبين المعتزلة ؛ فبينما كان المعتزلة «إيجائيين» في تفكيرهم وإصلاحهم إذا بالمتصوفة كانوا على عكس ذلك ، فأهلوا المجتمع الإسلامي كله ، وعكفوا على أنفسهم وانظروا عليها لا يفكرون في غيرها .

* * *

والتصوف فيما يقولون «هو بغضك الدنيا حبا في الله» ، أو هو موتك في نفسك كنيحيا في الله ؛ أو هو الاتك شيئا ولا يملك شيء ؛ و باختصار هو طريق الوصول الى الله تعالى . ويطلق المتصوفة على هذا الطريق اسم «سفر» ، وعلى المسافر اسم «سالك» ، وعلى المراحل التي يمر بها «مقامات» . وهي عند بعضهم سبع مراحل تأتي كل واحدة منها نتيجة للأخرى ؛ وهي التوبة فالورع فالزهد فالفقر الخ . ومصدر التصوف كما يقول (ماسينون) هو ثورة الضمير لا يصيب الناس من مظالم ، لا يقتصر غالبا على ما يصدر عن الآخرين ، وإنما تنصب أولا على ظلم الإنسان نفسه ، وتقترب هذه الثورة برغبة في الكشف عن الله بأنه وسيلة تقويها نفسية القلب من كل شاغل . وقد كان الاقبال على الدين والزهد ، غالبا على المسلمين لصدور الاسلام ، فلم يكونوا في حاجة إلى وصف يمتاز به أهل التقى والانتفاع إلى الله ، ولم ينسب أفاضلهم في الجيل الأول بتسميته سوى صحبة رسول الله ، إذ لا أفضلية فوقها ، قبل لهم الصحابة ؛ وسمى أهل الجيل الثاني بالتابعين .

ولما فشا الأقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، قيل لخلاصة البصالحين (الزهاد والعباد) . ثم لما ظهرت الفرق الإسلامية ، ادعى كل فريق أن فيهم زهادا وعبادا . وهناك انفراد خواص أهل السنة باسم الصوفية ؛ واشتهر هذا الاسم قبل المائتين للهجرة ، أي أن ذلك كله كان بعد عهد الصحابة والتابعين ^(١)

(١) انظر خطط المفريزي ج ٤ ص ٢٧٣ ومقالات الاستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق لبقا على مقال ماسينون عن التصوف بالترجمة العربية لنادرة المعارف الاسلامية .

نشأة التصوف :

وهنا يكثر الخلاف بين العلماء حول نشأة التصوف من جهة ، وحول صبغته من جهة ثانية . فأما ماسينون ومعه تيكلسون فيرى أنه عراقى النشأة ولكنه يونانى الصبغة . وأما متر « Metz » فيقول إنه معمرى النشأة مسيحي الصبغة ، وأما مصطفى عبد الرازق فيقول إنه مصرى النشأة اسلامى الصبغة ، على أن جمهور المستشرقين لا يستطيعون أن يتخلوا التصوف الإسلامى من محسنات أجنبية كثيرة دخلت عليه ، وأهمها الأنسكار المسيحية أو الآراء الفارسية أو الهندية أو اليونانية وخاصة « الأفلاطونية الحديثة » .

ومهما يكن من شيء فالحقيقة التى لا نستطيع أن ننكرها ، هى أن ظهور التصوف أمر طبيعى الحدوث فى الأمة الإسلامية ، ولكن هذا الكائن الإسلامى العجيب ، كان كغيره من كائنات الحياة الإسلامية الأخرى شديد التأثر بالعناصر الأجنبية على اختلافها وكثرتها . بل إن تأثر التصوف بهذه العناصر الأجنبية ربما كان أشد من تأثر المظاهر الأخرى ، علمية كانت أم أدبية أم سياسية أم اجتماعية . وربما كان من أسباب ذلك رغبة الناس أبداً فى الجديد ، وهو ما عبر عنه متر بقوله « إن المسلمين أحسوا بحاجات جديدة فى الدين ، وذلك منذ القرن الثالث الهجرى ، فتقدمت الديانات القديمة لسدها من وراء ستار ؛ وخاصة منها الديانة المسيحية المتأثرة أخيراً بفلسفة اليونان ^(١) »

وننتقل من الكلام عن نشأة التصوف إلى الكلام عن أشهر المذاهب فى هذا التصوف ، ليكون ذلك تمهيداً للكلام عن الحركة الصوفية المصرية . ولعل من أشهر المذاهب التى عرفها التصوف الإسلامى أربعة وهى :

(١) متر ص ١١ المصدر المتقدم الذكر .

أولاً — مذهب المعرفة ووسيلتها القلب ، أى ان الله تعالى لا يدرك بطريق الحواس ؛ لأنه غير محدود بزمان أو مكان ، كما لا يدرك بطريق العقل ؛ لأن العقل عاجز عن ذلك كلى العجز ، وإنما يدرك الله تعالى بطريق القلب أو الروح أو الضمير ؛ ومن أجل هذا نشأ في المتصوفة قول بعضهم « فتنش عنه في قلبك فهناك عرشه » .

والقائل بهذا رأى لا يعير اهتماماً كبيراً لما قد يحدث من التصادم بين المعرفة وبين « تشريعية » ؛ لأنه تصادم ظاهرى لا يدوم ، والإنسان عند أصحاب المعرفة « صورة منسوخة عن الله » أو هو « عين يرى بها الله عباده » .

والإنسان متى عرف حقيقة نفسه ، فكأنه عرف الله تعالى « كنت كنزاً مخفياً فخلقت الخلق ليعرفونى » . ولا فرق عند أصحاب المعرفة بين دين ودين ؛ لأن الله تعالى عام للجميع « أينما تولوا فثم وجه الله » . ومن هنا كان التصوف الإسلامى على هذا الشكل جديراً باحترام العلماء ، وداعياً إلى المرونة العقلية ، والحرية التى يدعون إليها .

فإن سئل الصوفى ، إذا كان الكون كله صورة لله فلم خلق الله الشر ؟ أجاب الصوفى أن ما يظهر لنا شراً إنما هو فى الحقيقة خير .

وإذا سئل الصوفى ، وما طريق الخلاص من الشر ؟

أجاب بقوله : الحب ! الحب ! والحب موضعه القلب ، والقلب مصدر المعرفة .

ثانياً — مذهب الاتحاد والحوال ؛ وهو مذهب يقوم على التمييز بين اللاهوت والناسوت فى الذات الإلهية ، « وهما كلمتان غريبتان عن الإسلام ، يرجع الأصل فيهما كما يقول « متز » إلى النزاع الذى قام بين نصارى الشام حول طبيعة المسيح » وأتى « الحلاج » فاستحل لنفسه استخدام هذه الألفاظ ؛ ومن شعره فى ذلك قوله :

سبحان من أظهر ناسوته سر صنّا لاهوته الثاقب

ثم بدا فى خلقه ظاهراً فى صورة الآكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه كلفظة الحجاب بالحجاب

وعرف عن الحلاج أنه كان يورد عبارات كثيرة تحمل هذا المعنى ، ومن هذه العبارات قوله (أنا الحق) ، « وما في الجبة إلا الله » ، ومن شعره في نفس هذا المعنى قوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

فاذا أبصرتني أبصرته واذا أبصرته أبصرتنا

وعن الحلاج نقل معاصره هو الاصطخرى قال : وزعم « الحلاج » أن من هذب في الطاعة نفسه ، وأشغل بالأعمال الصالحة قلبه ، وصبر على مفارقة الذات ، وملك نفسه في منع الشهوات ، ارتقى به إلى مقام الأقربين . ثم لا يزال يتنزل في درج المصافاة حتى يصفو عن البشرية طبعه . فإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب ، حل فيه روح الله الذي كان منه عيسى بن مريم ، فيصير مطاعا ، فلا يريد شيئا إلا كان ، وجميع فعله حينئذ فعل الله وجميع أمره أمر الله . ^(١) غير أن هذا الرأي من آراء المتصوفة كان عسير الفهم على كثيرين من المسلمين ، فاضطهد القائلون به ، وقتل زعيمهم نفسه وهو الحلاج قتلة شنيعة ؛ إذ ضرب ألف سوط ، وقطعت يده ورجلاه وأحرق بالنار . وذهب المنشيعون من المتصوفة في تبرئته والاعتذار عنه مذاهب شتى ، فمن قائل إنه لم يعص الله ولكن أفسى السر الذي أوتى عليه بها ، ومن قائل إنه تكلم بكلامه هذا وهو في حالة وجد . ومن قائل إن الذي نادى (أنا الحق) هو الله وليس الحلاج للنح .

ثالثا : مذهب وحدة الوجود ، ويخيل لنا أن ظهور هذا المذهب إنما هو نوع من إصلاح المذهب الأول ، « ونعني به القول بالحلل والاتحاد » أو تعديل له بحيث تقبله أذواق أهل السنة ممن أغضبهم الحلاج وغيره ، وإلى ابن عربي المتوفى عام ٦٣٨ للهجرة يرجع الفضل في وضع أصول هذا المذهب . قال ابن عربي : ليس للصوفي أن يقبول (أنا الحق) ولكن له أن يقول (أنا حق) لأن الله تعالى لا يحل في القلب ، ولكن

يحل في القلب الإيمان به والتعظيم له ، ولأن شهادة « لا إله إلا الله » لا تثبت استقلال الخالق عن خلقه بمقدار ما تثبت اتصال الخالق بخلقـه ، ولأنه ليس في الوجود على الحقيقة إلا الله ، ولا معبود في الواقع غيره .

ومعنى ذلك أن اصحاب هذا المذهب يرون أن الوجود كله حقيقة واحدة ، وينظرون إلى الكثرة والتعدد على أنها أمران ناجمان عن حواس الإنسان الظاهرة ، والعقل الإنساني قاصر بطبيعته عن إدراك الوحدة الذاتية ، أو إدراك المجموع كمجموع ، وقد عبر ابن عربي عن هذا المعنى بقوله :

يا خالق الأشياء في نفسه . أنت لما تخلقته جامع
تخلق ما ينتهى كونه . فيك فأنت الضيق الواسع^(١) .

ومعنى ذلك أن ابن عربي لم يفرق بين الواحد والكثير ، أو بين الخالق والخلق ، وأنه أدرك ذلك بذوقه ، وإن كانت حواسه عاجزة كل العجز عن مثل هذا الإدراك . والذين يقولون بوحدة الوجود ينتهون كذلك إلى القول بوحدة الأديان ، فكأنها تدعو إلى عبادة إله واحد يتجلى في صورة مخلوقاته ، وهم من هذه الناحية يشبهون المتصوفة القائلين بمذهب (المعرفة) كما رأينا .

ومهما يكن من شيء فهذه المذاهب كلها غريبة عن الإسلام ، بدليل أن أصحابها كالخلاج وابن عربي والمهروردي الذي لم يأت ذكره بعد ، اختلف الناس فيهم اختلافا كبيرا : فمن قائل إنهم زنادقة ، ومن قائل إنهم مؤمنون حقاً ، ومن الناس من رماهم بالجهل ، ومنهم من وصفهم بالخداع والغش ، ومنهم من ذهب في احترامهم واجلالهم إلى حد التقديس .

بل مهما يكن من شيء ، فقد اصطنع المتصوفة لأنفسهم على مر الزمن أصولاً أو

(١) انظر مقال الدكتور أبو الملا عفيفي تعليقا على مادة ابن عربي بدائرة المعارف الإسلامية مجلد أول عدد رابع .

رسوما ثلاثة في جملتها ، وتم استقرارها بصورة نهائية منذ القرنين الثالث والرابع للهجرة .
أولها : القول بالجبر والاستلام .

وثانيها : إكبار الأولياء والنظر إليهم على أنهم أصحاب كرامات .

وثالثها : إكبار النبي محمد صلى الله عليه وسلم بوجه خاص ، والنظر إليه على أنه فوق درجة الإنسان .

فأما القول بالجبر والاستسلام فأنثر من آثار النزاع بينهم وبين المعتزلة ، فإن هؤلاء قالوا بحرية الإرادة واختيار الإنسان ، والصوفية ذهبوا إلى أن الإنسان مجبر في جميع أعماله . والجبر عند الصوفية ليس معناه التوكل على الله والثقة به وترك الأمر لمشيئته . ولذا شاع في المتصوفة قول أحدهم : إن من أهم برزق غده وعنده قوت يومه فقد ارتكب خطيئة تكتب عليه . وقول آخر : لو كان رضى الله في أن يدخلني النار كنت بذلك راضيا . إلى آخر هذه العبارات .

وأما إكبار الأولياء : فيقول (Metz) إنه مذهب نصراني أحدثه المتصوفة في الإسلام ، وقسموا به الأولياء الذين هم ولاة العالم وأصحاب الحل والعقد فيه إلى أقسام ، فهناك الأخيار ، وهناك الأبدال ، وهناك الأبرار ، وهناك الأوتاد ، وهناك النقباء ، وهناك القطب أو الغوث .

ومسألة الولاية في الإسلام من المسائل التي اختلف فيها المتصوفة أيضاً عن المعتزلة ، لأن المعتزلة أنكروها إنكارا باتا ، واستمسك بها المتصوفة استمساكا تاما . قال ابن عربي : الأنبياء ثلاثة : « مرسل بشريعة لأمة ، ونبي يبشر بالله ، وولي يفنى في الله ويتحد به » . ولعل أهم ما يمتاز به الولي عندهم هو أن الكرامة تقع على يديه . كما أن أهم ما يميز النبي هو أن المعجزة تقع على يديه . والفرق بينهما في نظر المتصوفة أن المعجزة يجب إظهارها ، والكرامة لا يجب إظهارها ، وأن المعجزة حجة على الكفار ، والكرامة حجة على الأولياء . وكثرة المعجزات تؤيد الأنبياء ، وكثرة الكرامات تزيد في خوف الأولياء على أنفسهم أن يسقطوا . . الخ

وكرامات الأولياء كثيرة : فقد تكون اجابة دعوة ، وقد تكون إظهار طعام في وقت ناقة من غير سبب ظاهر ، أو حصول ماء في زمن عطش ، أو تسهيل قطع مسافة في مدة قريبة ، أو تخليص من عدو ، أو سماع خطاب هاتف ، أو غير ذلك من فنون الأنفال المناقضة للعادة^(١) . ومع ذلك فلم يكن يهتم بأمر الكرامات إلا عوام الصوفية . أما خاصتهم فلم يكونوا يجعلون لها شأنًا بالنسبة إلى الأمور الروحية .

وفي رسالة القشيري^(٢) : أنه قيل لأبي محمد عبد الله بن محمد المرتعش المتوفى عام ٣٢٨ هـ إن فلانا يمشى على الماء ، فقال « عندى أن مكثه الله تعالى من مخالفة هواه فهو أعظم من المشى في الهواء » . ولكبار المتصوفة عبارات كلها سخرية بهذا النوع من عقائد العامة ، يمكن الرجوع إليها في رسالة القشيري التي نشير إليها .

أما إكبار النبي صلى الله عليه وسلم ، والنظر اليه على أنه فوق درجة الإنسان فقد كان نتيجة في الواقع المبالغة في مذهب الحلول أو الاتحاد الذي اقترن بالحلاج ، فالحلاج وإن كان يعظم عيسى عليه السلام ، « فإنه كتب في الفصل الأول من كتاب الطواسين » ما يشبه أنشودة دينية عاطفية عن النبي محمد . أما ابن عربي فإنه بحث في الكلمة Logos أو الحقيقة المحمدية ، ولم يكن يعنى بالحقيقة المحمدية محمداً رسول الله ، بل كان يعنى بها جميع الأنبياء من لدن آدم إلى محمد رسول الله ، وكان يطلق لفظ الإنسان الكامل على جميع من تحققت بوجودهم كل معاني الوجود ، وأهم هؤلاء هم الأنبياء والأولياء ، ومن إليهم .

(١) رسالة القشيري ص ١٦٠

(٢) ص ١٦٣ نفس المصدر

الفصل الثالث

الخانقاه

كان المتصوفة يخلون إلى أنفسهم وإلى عبادة الله تعالى في أما كن خاصة عرفت في العصور المتأخرة باسم الخوانق جمع خانقاه . وكان لهذه الأما كن التي نشير إليها أصل من السنة ، وهو ما أثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنه « اتخذ لفقراء الصحابة والذين لا يأوون إلى أهل ولا مكان مكاناً في مسجده كانوا يقيمون به ، عرفوا بأهل الصفة (١) » .

ومنذ ذلك الوقت وحكام المسلمين وأمرأؤهم وذوو اليسار منهم يعنون عناية كبرى بإيواء الغرباء من المسلمين ، في أما كن يوفرون لهم فيها أسباب الراحة ، ويعفونهم من رق العيش ، ويتركونهم للعبادة والعلم . وهنا يقول المقرئ بن زى : إن أول من اتخذ بيتاً للعبادة فجمع فيه العبادة ، وجعل لهم ما يقوم بمصالحهم هو زيد بن صوحان في خلافة عثمان بن عفان « ويحكى ابن الجوزى عن رجل صوفى اسمه على ابن إبراهيم الحصرى المتوفى عام ٣٨٠ هـ أنه كبرت سنه ، فصعب عليه الحجى ، إلى الجامع ، فبنى له الرباط المقابل لجامع المنصور (٢) » .

ومن ثم كانت الربط — وهى بيوت صغيرة للعبادة تبنى في خارج المدن — أول ما اتجهت إليه عناية المسلمين ، فأقاموها وأطلقوا عليها هذا الاسم . والرباط في الأصل اسم حربى لشتر الذى يربط فيه الجنود للجهادة العدو ، ثم انتقل

(١) خطط المقرئ بن زى ج ٤ ص ٢٤٤

(٢) متز نقلا عن المنتظم لابن الحورى مخطوط بدلين ص ١١٩

إلى الدار التي يقيم فيها المتصوفة لمجاهدة النفس . وإلى جانب هذه الربط كانت ثم أما كن :
أصغر منها ، وربما كانت جزءاً منها ، هي الزوايا ومفردها زاوية . والزاوية ركن الدار ،
ثم أصبحت تطلق على الدار الصغيرة التي لا تتسع لأكثر من شخص في الغالب ، أو
أشخاص قليلين في النادر ، ينقطعون فيها لعبادة الله .

والظاهر أن الأمر قد استمر على هذا النحو إلى حدود الأربعمئة من سنى الهجرة .
كما يقول المقرئى ، وإذ ذاك ظهرت مؤسسة إسلامية كبيرة لهذا الغرض من الأغراض .
الدينية العظيمة ؛ وهذه المؤسسة هي : الخانقاه

وهو لفظ فارسي معناه فى الأصل المائدة أو المكان الذى يأكل فيه الملك ؛ ثم أطلق
على هذه الدور الفخمة التى يقوم على إنشائها الملوك والأمراء المتحمسون للدين من أجل
أغراض شتى . منها إيواء الغرباء من المسلمين ، والسماح لهم ولأسرهم بالإقامة فى هذه
الدور ، ثم القيام على معيشتهم وعلى تثقيفهم كذلك . أما الصلاة فإنهم يؤدونها فى قاعة
عامة يسمونها (بيت الجماعة) . غير أن الجمعة لا تقام فى الخوانق ، فكان على المتصوفة أن
يفادروها كل جمعة إلى مسجد من مساجد المدينة ، وكان لخروجهم يوم الجمعة مشهد جميل
بغرى الناس جميعاً برويتهم والتبرك بهم .

حكى المقرئى قال (١) :

وأخبرنى الشيخ أحمد على القصار رحمه الله أنه أدرك الناس فى يوم الجمعة يأتون
من مصر (الفسطاط) إلى القاهرة ليشاهدوا صوفية خانقاه سعيد العدا ؛ (وسياق السكلام
عليها) عندما يتوجهون منها إلى صلاة الجمعة بالجامع الحاكى ، كى تحصل لهم البركة
والخير بمشاهدتهم ، وكان لهم فى يوم الجمعة هيئة فاضلة . وذلك أنه يخرج شيخ الخانقاه
منها وبين يديه خدام الربعة الشريفة ؛ قد حملت على رأس أكبرهم ؛ والصوفية مشاة بسكون
وخفر إلى باب الجامع الحاكى الذى يلى المنبر . فيدخلون إلى مقصورة كانت هناك

على يسرة الداخل من الباب المذكور تعرف بمقصورة البسمة ، فإنه بها إلى اليوم بسمة
تد كتبت بحروف كبار ؛ فيصلى الشيخ تحية المسجد تحت سحابة منصوبة له دائماً ، وتصلى
الجماعة ، ثم يجلسون وتفرق عليهم أجزاء الربعة فيقرأون القرآن ، حتى يؤذن المؤذن فتؤخذ
الأجزاء منهم ويستغلون بالترحم واستماع الخطبة ، وهم منصتون خاشعون . فإذا قضيت
الصلاة والدعاء بعدها ، قام قارئ من قراء الخانقاه ، ورفع صوته بقراءة ما تيسر من
القرآن ، ودعا للسلطان صلاح الدين ، ولواقف الجامع ولسائر المسلمين . فإذا فرغ قام الشيخ
من مصلاه ، وسار من الجامع الى الخانقاه والصوفية معه ، كما كان توجههم إلى الجامع .
فيكون هذا من أجل عوائد القاهرة . والظاهر أن حركة انتشار الخوانق تشبه من
قريب أو بعيد حركة إنشاء المدارس وتفتن بها ، وقد رأينا أن المدارس ظهرت أولاً في
إيران ^(١) وما حولها من الجهات ثم انتقلت منها إلى العراق ، ثم إلى الشام ومصر . والمهم
أنه كما كان بنو أيوب تلامذة الأتابكة السنيين في الجهاد من أجل الدين ، وكما كانوا
تلامذتهم في ابتناء المدارس التي أكثر منها صلاح الدين ؛ فكذلك كان بنو أيوب
تلامذة الأتابكة في العناية بهذه المعابد الكبيرة التي يقضى فيها المتصوفة حياتهم ، ويفرغون
فيها لدعواتهم أن ينصر الله المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها . يدلنا على هذا القصد
الأخير ما حكاه لنا ابن واصل عن نور الدين (أن أصحابه قالوا له يوماً : إن لك في
بلادك إدارات كثيرة وصلات عظيمة للفقهاء والفقراء والصوفية والقراء ، فأواستعنت الآن
بها السكان أمثل . فغضب وقال « والله أنى لا أرجو النصر إلا بأولئك فإنما ترزقون
.وتنصرون بضغائكم . كيف أقطع صلوات قوم يقاتلون عني وأنا نائم في فراشي بسهام
لا تخطيء وأصرفها إلى من لا يقاتل عني إلا إذا رأيته بسهام قد تخطيء وقد تصيب

(١) ذكر متر في كتابة أن السكرامية أصحاب محمد بن كرام هم الذين أنشأوا أكبر عدد من
الخوانق ، وذكر المقدسي أنه كان لهم خوانق كثيرة بإيران وما وراء النهر ، كما كان لهم خوانق
في بيت المقدس ، وكان لهم فوق ذلك كله عملة بالفسطاط (كتاب متر السابق الذكر ص ٢٠ الترجمة
العربية) .

ثم إن هؤلاء القوم لهم نصيب في بيت المال أصرفه إليهم كيف أعطيه غيرهم ؟ فسكتوا^(١) » فلما استبد صلاح الدين بملك مصر بعد موت العاضد وغير رسوم الدولة الفاطمية ، ووضع من قصر الخلافة ، وأسكن فيه أمراء دولة الأكراد ، عمل هذه الدار — يريد دار سعيد السعداء —^(٢) بالقاهرة برسم الفقراء الصوفية الواردين من البلاد الشاسعة ، ووقفها عليهم في سنة ٥٦٩ هـ وولى عليهم شيخا ، ووقف عليهم بستان الحبانية بجوار بركة الفيل خارج القاهرة ، وقيسارية الشراب بالقاهرة ونواحي أخرى .

وشرط أن من مات من الصوفية وترك عشرين دينارا فما دونها كانت للفقراء ولا يتعرض لها الديوان السلطاني ، ومن أراد منهم السفر يعطى تسفيره ، ورتب للصوفية في كل يوم طعاما ولحما وخبزا ، وبقي لهم حماما بجوارهم ، فكانت أول خانقاه عملت بمصر ، وعرفت « بدويرة » الصوفية ، ونعت شيخها بشيخ الشيوخ . وكان سكانها من الصوفية يعرفون بالعلم والصلاح وترجى بركتهم ، وولى مشيختها الأكابر والأعيان كأولاد شيخ الشيوخ بن حموية ، مع ما كان لهم من الوزارة والأمانة ، وتدير الدولة وقيادة الجيوش وتقدمة العساكر^(٣) .

ويؤخذ من كل ذلك أن صلاح الدين هو أول من أحدث الخوانق في مصر ، وأنه جرى في ذلك على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في إيواء الغرباء من المسلمين ، وإعداد الأماكن التي تصلح لإقامتهم ، وإجراء الأرزاق التي تعفيهم من مذلة الكسب ، وتتيح لهم التفرغ للعبادة والعلم .

ثم أتى الماليك فجروا على سنة بنى أيوب في بناء هذه الدور ، وأنفقوا عليها يومئذ

(١) مفرج السكروب لابن واصل ص ٩٣ مخطوط بجامعة فؤاد

(٢) سعيد السعداء هو أحد الأستاذين المنسبكين خدام القصر الفاطمي ، وعتيق الخليفة المنتصر قتل سنة ٥٤٤ هـ وكانت داره مقابل دار الوزارة وسكنها من الوزراء طلائع بن رزيك ، وشاور ابن بجير ثم ابنه السكامل ثم حولها صلاح الدين خانقاه .

(٣) المخطوط للقرنيزي ج ٤ ص ٢٧٣

عن سعة . ولئن كانت المدة التي حكمها الدولة الأيوبية — وهي نحو ثمانين سنة — أكثر من أن تتسع لبناء الخوانق الكثيرة ، فقد كان لدى الممالك متسع من الوقت ، كما كان لهم متسع من الثراء يكفي لبناء عدد لا بأس به من هذه الخوانق . ومن أهمها يومئذ على سبيل المثال :

الخانقاه البيهرسية

بناها الأمير ركن الدين بيبرس الجاشنكير سنة سبع وسبعمائة للهجرة وذلك في موضع دار الوزارة . ومات فأغلقتها من بعده السلطان الناصر قلاوون في سلطته الثالثة مدة من الزمان ، ثم أمر بفتحها بعد ذلك .

قال المقرئى : وهى أجمل خانقاه بالقاهرة بنيانا ، وأوسعها مقدارا وأتقنها صنعة . والشباك الكبير الذى بها هو شباك دار الخلافة ببغداد ، وكانت الخلفاء تجلس فيه ، وحله الأمير البساسيرى من بغداد ، لما غلب على الخليفة القائم العباسى ، وأرسل به إلى صاحب مصر . (١)

خانقاه سرياقوس

بناها الملك الناصر محمد بن قلاوون ، وكانت فى أيامه من أجمل ضواحي القاهرة ، وقال المقرئى فى سبب بنائها . إن الناصر ركب كعادته للصيد ، وبينما هو فى الطريق إذ انتابه ألم شديد كاد يقضى عليه ، فنزل عن فرسه ولسكن الألم تزايد عليه ، فنذر إن عافاه الله أن يبنى فى هذا الموضع مكانا يتعبد الناس فيه لله تعالى . ولما عاد إلى قلعة الجبل ، وشفى من مرضه ، سار بنفسه إلى الموضع الذى انتابه فيه المرض ، وصعبه جماعة من المهندسين ، واختط هذه الخانقاه . وكان ذلك فى عام ٥٧٢٣ هـ . وجعل فيها الناصر مائة خلوة لمائة صوفى ، وبنى بجانبها مسجدا تقام به الجمعة ، وبنى بها حماما ومطبخا . فلما كانت سنة خمس وعشرين وسبعمائة كمل ما أراد من بنائها ، وخرج إليها بنفسه ومعه الأمراء والقضاة ومشايخ الخوانق ، ومدت هناك أسمطة عظيمة (٢) .

فائده قوصوره

بنيت بالقرافة سنة ست وثلاثين وسبعمائة . وأول من ولي مشيختها شمس الدين محمود الأصفهاني الإمام المشهور صاحب التصانيف المشهورة . وكانت من أعظم جهات البر ، وأعظمها خيرا ، إلى أن حصلت الحن سنة ست وثمانمائة فتلاشى أمرها كما تلاشى غيرها (١) .

فائده سنجو

بناها الأمير الكبير سيف الدين شيخو العمري . ابتدأ عمارتها في الحرم سنة ست وخمسين وسبعمائة . وفرغ منها سنة سبع وخمسين . ورتب فيها أربعة دروس على المذاهب الأربعة ، ثم درس الحديث ودرساً للقراءات ومشيخة لسباع الصحيحين . ومات شيخو بعد الفراغ من هذه الخانقاه سنة ، وشرط في شيخها الأكبر — وهو شيخ الحنفية بمصر — أن يكون عارفاً بالتفسير والأصول ، وألا يكون قاضياً . وهذا الشرط عام في جميع أبواب الوظائف بها .

وأول من تولى المشيخة بها الشيخ أكمل الدين محمد بن محمود البابري ، وأول من تولى تدريس الشافعية بها الشيخ بهاء الدين بن الشيخ تقي الدين السبكي . وأول من تولى تدريس المالكية بها الشيخ خليل صاحب المختصر . وأول من تولى تدريس الحنابلة بها قاضي القضاء موفق الدين (٢) .

إلى غير هذه الأماكن الكريمة التي أعدها الملوك والولاة للمالكة للعلم والعبادة ، وقد أعانهم على بنائها يومئذ ما كانوا يملكون من الأموال الوفيرة ، وما كانت تنعم به البلاد على أيامهم من الرخاء والسعة .

(١) حسن المحاضرة ج ٢ ص ٤٣

(٢) نفس المصدر المتقدم

الحياة في دواخل الخانقاه :

ولسكن كيف كانت الحياة في داخل هذه الخوانق ؟ وهل كان المتصوفة على اتصال بالحياة في خارجها ؟ وكيف كانت منزلة المتصوفة بين الناس عامة ؟ ثم هل كان المتصوفة كلهم طبقة واحدة ؟

كل هذه وأمثالها أسئلة ترد على ذهن الباحث في التصوف الإسلامى كنظام اجتماعى ودينى معاً . والإجابة عنها تكشف لنا عن جوانب في الحياة المصرية كان ينطلق منها بخور الدين ، وتشع فيها حرارة الايمان الذى يملأ قلوب المتصوفة من المسلمين ، ويلمع من خلالها العقل المصرى والمزاج المصرى فى أثناء القرون الوسطى .

فأما الحياة في داخل هذه الخوانق ، فتؤخذ من النصوص التى قدمناها انها إلى أن توصف بالترف والسعة أدنى منها إلى أن توصف بالفقر والخشونة ، ولم لا يكون الأمر كذلك ؟ وإنما يؤتى لهم فيها طعامهم وشرابهم ، ويسهر على راحتهم فيها ملوكهم وحكامهم ، ويتنافس هؤلاء جميعاً فى تزويد هذه البيوت الدينية بالأثاث الفخم والرياش الفاخر . وربما كان فيما سقناه من أن السلطان الملك الناصر « شرط أنه من مات من الصوفية وترك عشرين ديناراً فما دونها كانت للفقراء ، ولا يتعرض لها الديوان السلطانى » ما يدل صراحة على أن أولئك الفقراء كانوا يحصلون على أموال تزيد عن حاجتهم مع أنهم قدموا إلى الديار المصرية بغير مال ولا متاع .

ومع هذا فمن الحق أن يقال إن متصوفة مصر فى العصور الوسطى لم يكونوا يعيشون لبطونهم ، وإن حياتهم لم تكن كلها طعاما وشرابا ونعيا ومتاعا ، بل كانوا يشتغلون دائماً بالعلم ، وكان يقد إلى الدار التى يقيمون فيها كثيرون من العلماء والفقهاء ليلقوا عليهم دروساً فى الحديث ، وفى الفقه . ومع ذلك فالتقى يميل إليه الباحث أن مقدار العلم الذى كان يدرس فى هذه الدور وأمثالها كان أقل درجة من مقدار العلم الذى كان يلقي بالمدارس خاصة . نعرف ذلك من أن العلم الذى اشترطه الناس فى الفقيه كان فيما

يظهر أكثر من العلم الذى اشتراطوه فى الفقير أو المتصوف ، ولو ان ذلك لم يمنع قط من أن نظفر أحيانا كثيرة بشخصيات عظيمة جمعت بين الفقه والتصوف .

وإذا قلنا إن الشيوخ المقيمين بهذه الأماكن كانوا من الغريباء النازحين من البلاد الأخرى بأولادهم ، كان معنى ذلك أن النساء كن يقمن فيها مع أزواجهن ، وكن يفرغن منهن للعبادة والزهادة . على أن أكثر المتصوفة كانوا لا يشعرون براحة مع أزواجهن لسوء أخلاق أولئك الزوجات ، حتى لقد مال بعض المتصوفة أخيراً إلى مذهب التجريد أو العزوبة ، وهو مذهب ليس إسلامياً ، ولكنه غلب على الصوفية فى القرن الرابع الهجرى . وكان له أثر كبير فى حياتهم فى القرن الخامس . بل إن من الصوفية من أسرفوا فى هذا المذهب الأخير ، وهو مذهب التجريد على عادتهم فى الإسراف فى بقية المظاهر الحيوية الأخرى ؛ فذهبوا إلى أن الصوفية إنما يتزوجون فى الظاهر ، وذكروا عن أحد مشايخ الصوفية فى القرن الثالث الهجرى أنه عاش مع زوجته خمسة وستين عاماً دون أن يقربها^(١) ! من أجل هذا أقبل الشعب المصرى على هؤلاء المتصوفة ، وبالع فى احترامهم والتمس البركة برؤيتهم ، أو التقرب منهم ، وكان الحكام أنفسهم أسبق من الشعب نفسه فى كل ذلك .

حكى عن أحد أولاد الملك الكامل ، وهو الملك الأشرف موسى ، أنه أوصى أن يكفن بعد موته فى ثوب أحد الفقراء^(٢) .

وحكى عن أحد ملوك بنى أيوب ، وهو الملك المعظم سليمان بن شاهنشاه بن عمر بن شاهنشاه - وكان ملكاً على اليمن بين عامى ٦١١ ، ٦١٢ - أنه كان فقيراً يحمل الركوة على كتفه ، وينقل معه الفقراء من مكان إلى مكان^(٣) .

(١) أنظر تراث الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع للاستاذ « متر » فصل الدين نقلاً عن

كتاب كشف المحجوب ص ٣٦٢

(٢) شفاء القلوب ص ٢٥ مخطوط (٣) نفس المصدر السابق ص ١١١

وأكثر من هذا وأدل منه على عناية بنى أيوب بالمتصوفة ، وميلهم العظيم إلى احترامهم والتبرك بهم ، ما حكى عن الملك الأشرف موسى الذى مر ذكره ، من أنه قدم إليه النظام بن أبي الحديد ، ومعه نعل النبي صلى الله عليه وسلم ، فأحضره وقام قائماً للنعل ، ونزل من الإيوان وقبلها ووضعها على عينيه ، وبكى وخلع على النظام وأعطاه نفقة وأجرى عليه جارية ^(١) لسنا بحاجة إلى القول إن كل هذه أفسكار ليست من الدين نفسه فى شيء ، ولو بعث النبي العربى نفسه لأنسكرها ولم يبق منها على شيء ؛ ولكن ليس ذلك مما يبحث عنه العلم ؛ إذ العلم يبحث فى هذه الأفسكار من حيث دلالتها على عقلية الجمهور ومن حيث تأثيرها فى المجتمع .

الفصل الرابع

طبقات المتصوفة

كانت الخصومة شديدة على الدوام بين الفقهاء والمتصوفة ، لأن الفقهاء يتناولون ظواهر العبادات ، والمتصوفة لا يبالون كثيراً بهذه الظواهر . ثم لما ظهر المتكلمون فيما بعد تحولت خصومة المتصوفة إليهم ، وذلك لأن المتكلمين يعتمدون أولاً على العقل ، وجمهرة المتصوفة يعتمدون على الذوق .

ولسكن إسراف الناس في احترام المتصوفة من ناحية ؛ وإسراف المتصوفة في النظر إلى أنفسهم من ناحية ثانية حملهم على أن يغيروا من أخلاقهم شيئاً فشيئاً مع الزمن ، مع أن الشذوذ الخلقي كان ينبغي أن يكون أبعد ما يتصف به هذه الطبقة ، نظراً لمتعتها باحترام الشعب والحكومة ، وهو احترام يصل أحياناً إلى مرتبة التقديس .

من أجل ذلك علت شكاوى الفقهاء والمتكلمين من المتصوفة ، فكتب ابن حزم في الأندلس ، والقشيري في نيسابور كتباً ترمى إلى الحد من الفساد الذي تورط فيه المتصوفة . أما الأول فشكا من ظهور نزعة جديدة عندهم ترمى إلى عدم المبالاة بالشرعية ، كما شكوا من أنهم ادعوا أن في أولياء الله تعالى من هم أفضل من جميع الأنبياء والرسل ، ذاهبين بزعمهم إلى أن من بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع من صلاة وصيام وزكاة ؛ وحلت له المحرمات من زنا وخمر وغير ذلك ؛ فاستباحوا نساء غيرهم وقالوا : إننا نرى الله ونكلمه ، وكل ما قذف في نفوسنا فهو حق .

وأما الثاني وهو القشيري فقد ألف رسالة قيمة في التصوف ، أتى فيها بسير المشهورين من الصوفية ، لتكون هذه السير وأشباهها رادعاً لهم ، وداعياً في الوقت نفسه إلى صلاحهم .

واشتملت رسالة التشييري فوق ذلك كله على طائفة كبيرة من الحكايات الغريبة التي نسبت إلى المتصوفة الأقدمين ، لا لغرض غير إثارة الإعجاب بهم ، والتعمس لهم ، والسمو بأقدارهم إلى الدرجة التي لا تسمح بفساد خلق مهما كان نوعه (١) .

ومهما تكن أخلاق المتصوفة ، ومهما تكن حياتهم الاجتماعية فإن الذي يعنينا هو البحث عنهم من الناحية العقلية ، وهنا يمكن أن نقسم المتصوفة إلى ثلاث طبقات :
فطبة أولى — يوصف أفرادها بالفكر وسعة العقل ، إلى جانب أنهم موصوفون بالوجد وبالذوق . وهؤلاء هم الممتازون من المتصوفة ، كشهاب الدين السهروردي المقتول في الشام ، وعمر بن الفارض في مصر . وعذبة الطبقة هي التي تمثل التصوف الإسلامي في أسمى درجاته وأبعدها في الوقت نفسه عن الدين الإسلامي في أبسط حالاته ، لأن التصوف الذي تمثله هذه الطبقة هو التصوف المتأثر بعناصر أجنبية من فارسية ، وهندية ، ويونانية ، ومسيحية وهي هذه العناصر التي تبعد بنا عن الفكرة الإسلامية ، كما شرحها النبي نفسه والخلفاء من بعده .

وطبقة أخرى — قصرت همها على العناية بالفقه ، واكتفى أصحابها بالجمع بينه وبين التصوف ، وجاء هذا التصوف نفسه مستمداً من الكتاب والسنة ، وقنع أصحابه بمذهب بسيط المعالم في وحدانية الله تعالى . ومن رجال هذه الطبقة الشيخ عبد الرحمن القناني وتلميذه الصباغ ، وغيرهما من أولياء مصر في ذلك الوقت .

وطبقة ثالثة — لاحظ لها من تفكير ، ولا تمتاز بشيء من التفقه في الدين ، ونعني بها طبقة الدراويش . ومنهم الدماميني ، والسيد أحمد البدوي ، وابن أبي الحديد الذي مر ذكره مع الملك الأشرف موسى وغيرهم . وفي كتاب للسهروردي المقتول اسمه (حكمة الإشراف) تقسيم للحكايا إلى طبقات أو مراتب بحسب البحث والتأله (يريد التفكير والتدين) أهمها ما يأتي :

(١) ولئن يجب أن يلم ببعض هذه الحكايات التي نشر اليها أن يرجع إلى رسالة التشييري وإلى غيرها من المراجع ومنها عجائب الخلوفا للقرظي ، وروضة الناظرين للقمي ، والمتنظم لابن الجوزي ، وكشف الحجاب للجويري وغيرها .

أولاً - حكيم إلهي متوغل في التأله ، ولكنه عديم البحث في الوقت نفسه ؛ وهو
كثير الأنبياء وأكثر الأولياء من الصوفية .

ثانياً - حكيم بحانة ، ولكنه عديم التأله ، ومثله أرسطو والفارابي وابن سينا .
ثالثاً - حكيم إلهي متوغل في الأمرين معاً ؛ وهما البحث والتأله ، وهذا الحكيم
يظهر أندر من الكبريت الأحمر ، ومثله صاحب حكمة الإشراق نفسه ، وهو هنا
يبروردى المقتول .

وعن هذا الرجل نريد أن نتحدث قليلاً ما للأمرين :
أولهما : النظر إليه على أنه من أوضح الأمثلة على هذه الطبقة كما قلنا .
وثانيهما : اتصال السهروردي المقتول بملوك بني أيوب ممن حكموا مصر ، وكونه
الذي أمر صلاح الدين بقتله .
واعتبر التاريخ قتله غلطة كبرى من صلاح الدين ، رغم أن للسلطان في ذلك عذراً
من غيرته على عقائد السنة .

السهروردي المقتول

وهو شهاب الدين أبو جعفر ، ولد عام ٥٣٩ هـ وقدم بغداد ، وظهر بها ظهوراً
واضحاً ، واشتهر فيها بالفقه والتصوف .

والسهروردي المقتول هو شهاب الدين أبو الفتح يحيى بن حيش بن أيرك ، ولقبه
النزيل بالمسكوت ، ولد بسمرقند إحدى قرى عراق العجم ، وذلك عام ٥٤٩ هـ وقتل في
عام ٥٨٧ هـ ، وأخذ الفقه والحكمة عن أستاذه الشيخ الإمام مجد الدين الجلي ، ولزمه زماناً
ثم انتقل في البلاد حتى وصل إلى ماردين ولقى بها فخر الدين المارديني وصحبه . وكان
المارديني شديد الإعجاب بالسهروردي ، وكان يقول عنه « لم أر في زمانى أحداً مثله
ولسكنى أخشى عليه من شدة حدته وقلة تحفظه » . ثم رحل السهروردي بعد ذلك إلى
حلب ، ولقى بها الملك الظاهر بن السلطان صلاح الدين الأيوبي ، وذلك عام ٥٧٥ هـ فأكرمه

الملك الظاهر، ومال إليه وأعجب به . وأحدثت الصداقة التي نشأت بينهما غيرة كبيرة في قلوب الفقهاء بحلب، فوشوا بالسهروردى لدى السلطان صلاح الدين ، وكتبوا إليه (أن أدرك ولدك، وإلا فسدت عقيدته) فكتب السلطان صلاح الدين إلى ابنه أن أجمع له طائفة من العلماء لمناظرته ، ففعل الملك الظاهر ذلك ، وناظر السهروردي علماء حلب ، وظهر عليهم فزاد غيظهم منه وكيدهم له ؛ حتى حملوا السلطان صلاح الدين على أن يأمر بقتله ، فقتل بتهمة الإلحاد والزندقة ، بعد أن أفتى فقهاء حلب بذلك . وتم هذا في عام ٥٨٧ هـ أعنى قبل الأربعين من عمره . ويقول المؤرخون عن السهروردي أنه حين تحقق موته كان كثيراً ما ينشد قوله :

أرى قديمى أراق ديمى وهان ديمى فها نديمى^(١)

أما ثقافة السهروردي فكان قوامها الفقه والأصول والمنطق وعلم السميا والحكمة بجميع فروعها . وقد استوعب كل هذه الثقافة استيعاباً حسناً . وكان يعيب على معاصريه جود النكر وقلة المحصول . وفي ذلك يقول « شر القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد ، وانحسم باب المكاشفات ، وانسد طريق المشاهدات » .

حكى الآمدى أنه اجتمع بالسهروردى في حلب، فقال له السهروردي لا بد أن أملك الأرض . فقال الآمدى من أين لك هذا ؟ قال السهروردي « رأيت في المنام كأنى شربت ماء البحر كله . فقال الآمدى لعل هذا يكون اشتهار العلم أو ما يناسبه . قال الآمدى : فرأيت لا يرجع عافى نفسه »^(٢) . وقد استدلل بعض الناس في زمانه على شذوذه وجنونه بهذه الحكاية وأمثالها . والواقع أن السهروردي لم يكن به شيء من ذلك ، وإنما كان يعيل في كلامه دائماً إلى التعمير عن أفكاره بطريق الرمز والإشارة ، أو كان يصدر في تعبيراته عن حالة من حالات الذوق لا العقل . والسهروردى في ذلك شبيه بغيره من المتصوفة ، لولا أن رموزه كان أكثرها مستمداً من الفلسفة اليونانية من جهة، والديانة الفارسية من جهة ثانية.

(١) أكبر الظن عندنا أن هذا الشعر ليس من وضع السهروردي وليكنه من وضع خصومه تشبهاً عليه
(٢) أنظر النجوم الزاهرة في وفيات عام ٥٨٧ هـ ، طبعة دار الكتب .

وسيطر لنا ذلك بوضوح في حديثه عن النور والظلمة ، وهما المحوران اللذان تدور حولهما أبحاثه في التصوف . وذلك أن السهروردي لم يكن صوفياً فقط ، وإنما كان صوفياً فيلسوفاً معاً . بل إنه ليصح أن يكون أروع مثل من أمثلة هذه الطبقة الأولى من طبقات المتصوفة ، وهي طبقة أخذت بحظ كبير من الحكمة والفلسفة . فإنا نوع الحكمة التي ظهرت في تصوف هذا الرجل ؟ أو بمباراة أخرى ما كنهه النزعة التي نزع إليها السهروردي في تصوفه ؟

المشهور عن السهروردي أنه بنى طريقته في التصوف على حكمة يقال لها « حكمة الإشراق » . وله كتاب بهذا الاسم نفسه يوضح المذهب الذي اختاره في التصوف ؛ « مذهب وسط بين التصوف المعتمد على الذوق ، وبين الفلسفة المستندة إلى العقل . والسهروردي في مذهبه هذا متأثر كل التأثير بالأفلاطونية الحديثة من جهة ، وبمذاهب الفرس من جهة ثانية . فهذان هما المصدران اللذان استقى منهما السهروردي طريقته .

فما المقصود بحكمة الإشراق ؟ تعرض حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون لذلك فقال : « إن للدين والفلسفة موضوعاً واحداً ، وهو الخير الأسمى الذي هو فضيلة وسعادة مطلقاً ، ومعرفة هذا الخير الأسمى تتضمن معرفة الله وصفاته وتنزيهه ، وأن هذه المعرفة يمكن أن تحصل من طريقين ، أحدهما طريق النظر ، وثانيهما طريق الزهد والذوق الصوفي . والذين يسلكون الطريق الثاني ، إذا كانوا يعتقدون الإسلام ويستغلون تعاليمه على وجه من أوجه الاستغلال فهم الصوفية . أما إذا لم يكونوا كذلك ، وكانوا يصطنعون الذوق ويأتون في مذاهبهم بما يتنافى وأحكام الشرع فهم الإشراقيون » . ومعنى ذلك أن حكمة الإشراق إلى أن تكون فلسفة بالمعنى الذي يعرفه أفلاطون وابن سينا أدنى منها إلى أن تكون تصوفاً بالمعنى الذي يعرفه الحلاج وابن عربي . والفرق عند السهروردي بين الفلسفة وحكمة الإشراق هو أن الفلسفة تعتمد على العقل والبحث ، وأن حكمة الإشراق تعتمد على الأنوار الروحانية التي تشبه المشاهدات الحسية . والمحوران اللذان تدور عليهما

حكمة الإشراق كما قلت هما النور والظلام ؛ يرمز بهما السهروردي كما فعل الفرس الى الخير والشر ؛ كما يرمز الى العقول (بالأنوار) والى الذات الإلهية بنور الأنوار ، والى الأجسام المظلمة (بالبرازخ) وهكذا .

على أن هذه الأنوار نفسها مراتب تنتهى بنور الأنوار الذى يطلق عليه السهروردي أسماء عدة منها : (النور المحيط) و (النور القهار) و (النور القدسي) و (النور القيوم) و (النور الأعظم) . وهو محيط لأنه يحيط بالأنوار كلها لكماله ونفوذه إشراقه . وهو قهار لأنه يقهر جميع الأنوار . وهو قدسي لأنه منزّه عن النقص . وهو قيوم لأن قيام الشكل به وهكذا . وهذا النور الأعظم لقوة إشراقه أوفرط إشراقه لا تستطيع الحواس أن تدركه ولا تستطيع الوصول اليه . وهذا النور الأعظم واحد غير متعدد ، وكل ما دونه يفتقر اليه ويستمد الوجود منه . ويشرح لنا السهروردي صفات هذا النور المقدس على نحو يذكر بجهود المعتزلة فى إثبات صفات الله تعالى . فيقول السهروردي إن نور الأنوار حتى بذاته لا بحياة خارجة عنه . عليم بذاته لا بعلم خارج عنه ، قادر بذاته لا بقدرة بعيدة عنه الخ . ثم يقول السهروردي إنه عن نور الأنوار تصدر جميع الموجودات على اختلاف مراتبها ، وعلاقة الأنوار بنور الأنوار علاقة الأدنى بالأعلى ، فللأعلى على الأدنى نوع من القهر ، وبالأدنى الى الأعلى نوع من الشوق أو العشق . وبالقهر والحب ينتظم الوجود كله فى نظر السهروردي .

واسكن كيف يشرق نور الأنوار على ما دونه من الأنوار ؟

هنا يجيب السهروردي بأن ذلك لا يكون بانفصال شيء من نور الأنوار ، وإنما هو نور إشعاعى على نحو ما يحدث من إشراق الشمس على الأرض ، فالشمس تنير الأرض بشعاعها ولكن بدون أن تأخذ الأرض شيئاً منها .

ويطلق السهروردي على النفس البشرية اسم الأنوار المدبرة ، ويرى أن النور المدبر إذا لم تقهره شواغل البرزخ (أى الجسم) كان شوقه الى عالم النور القدسي عظيماً ،

وكما عظم حظ النور المدبر من التورية ، بتخليه عن الجهل وتحليه بالعلم ، ازداد محبة وشوقا إلى النور القدسي ، وازداد بهذا معادة وهناء في حقيقة الامر ، وأشرق عليها نور الأنوار إشراقات شبيهة بالدوائر الفلسفية يحيط بعضها ببعض .

والخلاصة في مذهب السهروردي أنه مذهب بنى على نظرية الإشراق ، وهي نظرية برنانية قديمة ؛ عرفها الشرق بطريق الأفلاطونية الحديثة . وفي مذهب هذا الفيلسوف أن الطريق إلى التصوف هو الذوق أو الشوق ، وبذوق الحقيقة العليا والوصول إلى النور الاسمى ، ومعرفة ما يصدر عنه . والشوق هو الذي يصل النفوس البشرية بمخالقتها « فترى في جواره ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ؛ من مشاهدة النور الحق والانغماس في بحر النور . وهكذا النفوس الفاضلة إذا خلصت من ظلمة المياكل ، وأشرقت على شرفات الملكوت بنور الله انكشف لها ما لا يناسبه انكشاف الاجسام للأبصار بنور الشمس . ومن أنكر ما يحصل لهذه النفوس من الازدات الروحانية فهو غارق في بحار الشهوات الحيوانية » ^(١) .

(١) أنظر كتاب هياكل النور للسهروردي ص ٣٩ — ٤٣

الفصل الخامس

المتصوفة فى مصر

أشرنا من قبل إلى أن التصوف يوشك أن يكون مصرى النشأة كما ذهب إلى ذلك متر؛ لأن مصر كانت مهدا للرهابة المسيحية ، وفى مصر ظهرت طائفة يقال لها الصوفية وكان ذلك حوالى عام ٢٠٠ هجرية

ويذكر لنا السيوطى فى كتابه حسن المحاضرة طائفة ممن عاشوا بمصر من المتصوفة ومنهم: (السيدة نفيسة) بنت الأمير حسن بن زيد بن الحسن بن على بن أبى طالب رضى الله عنهم . كان أبوها أميرا لمدينة المنصور . ودخلت هى مصر مع زوجها اسحق بن جعفر الصادق ، فأقامت بها ، وكانت عابدة زاهدة كثيرة الخير ، وكانت ذات مال تحسن به إلى الزمنى والمرضى وعموم الناس . ولما ورد الشافعى مصر كانت تحسن إليه ، وربما صلى بها فى شهر رمضان . ولما توفى أمرت بجنائزته فأدخلت إليها بمنزلها ، فصلت عليه وماتت هى فى رمضان سنة ٢٠٨ هـ . وكان عزمُ زوجها على أن ينقلها فيدفنها بالمدينة المنورة ، فسأله أهل مصر أن يدفنها عندهم ، فدفنت بمنزلها بدرب السباع — محلة بين مصر والقاهرة .

ومن المتصوفة فى مصر :

(ذو النون المصرى) وهو ثوبان بن إبراهيم أبو الفيض ؛ من خير من أنجبهم مصر من المتصوفة ، وله ذكر فى رسالة القشيرى ، لأنه كان أستاذا لمشهورى الصوفية بالشرق .

ثار عليه أهل مصر ، وقالوا : أحدث علما لم تتكلم فيه الصحابة ، وسعوا به إلى الخليفة

المتوكل ، ورموه عنده بالزندقة ، فأحضره الخليفة من مصر على البريد ، فلما دخل مدينة (سر من رأى) وعظ الخليفة نفسه حتى بكى ورده إلى مصر معزراً مكرماً .
وكان مولده بأخميم من مدن الصعيد ، وحدث عن مالك والليث وابن لهيعة ، وروى عنه الجنيد وآخرون . وكان أوحد زمانه علماً وورعاً وحالاً وأدباً . ومات في ذي القعدة سنة خمسين وأربعمائة بعد حياة دامت تسعين سنة !^(١)

ومن متصوفة مصر : (أبو الحسن بن بنان بن محمد بن حمدان الحمال الواسطي) أحد مشايخ مصر ومقدميهم في العلم . قيل إنه مات في التيمه ، وذلك أنه ورد عليه وارد ، فقام على وجهه فمات به .

وكان ذا منزلة عظيمة في النفوس ، وكانوا يضربون بعبادته المثل . وتوفي في رمضان سنة ست عشرة وثلثمائة ، وخرج في جنازته أكثر أهل مصر .

وشاع في مصر أن من كرامات هذا الشيخ أنه أنكر على ابن طولون شيئاً من المنكرات وأمره بالمعروف ، فأمر ابن طولون به فألقى بين يدي الأسد ، فكان الأسد يشمه ويحجم عنه ، فرجع من بين يديه وزاد تعظيم الناس له ، إلى غير ذلك من الكرامات التي رواها له السيوطي وغيره ممن كتبوا عنه^(٢) .

ثم في العصر الناطقي ظهر بمصر صوفي أديب هو :
(ابن السكيتاني)

قال عنه صاحب الخريدة :

فقيه واعظ مذكر ، حسن العبادة ، مليح الإشارة ، لكلامه رقة وطلاوة ، ولنظمه عذوبة وحلاوة ، مصرى الدار ، عالم بالأصول والفروع ، عالم بالمعقول والمشروع ، مشهور له بالسنة القبول ، مشهوره بالتحقيق في علم الأصول ، كان ذا رواية ودراية بعلم الحديث ، إلا أنه ابتدع مقالة ضل بها اعتقاده ؛ وزل في مزلقها سداً ؛ وادعى أن أفعال العباد

(١) راجع حسن المحاضرة ج ١ ص ٢١٨

(٢) سنتحدث عن الكرامات موضعين رأى علماء العصر فيها بعد قليل .

قديمة ، والطائفة السكيزانية بمصر على هذه البدعة إلى اليوم مقيمة . واعتقد أن التنزيه في التشبيه ، عصم الله من ذلك كل أديب أريب ونبيل نبيه . وله ديوان شعر يتهاافت الناس على تحصيله وتعظيمه وتبجيله . الخ ^(١) .

غير أن ابن سعيد في كتابه المغرب لم يثن على ابن السكيزاني ، ولا أعجبه شيء من شعره . وعندى أن العماد صاحب الخريدة يصح أن يكون حكمه الأدبي أصدق من حكم ابن سعيد . وقد أورد العماد بعض أبيات من أشعار السكيزاني تدل على ذلك .

ثم توالى ظهور المتصوفة والصالحين بالديار المصرية ، إلى أن كان عهد الدولة الأيوبية نشجعت - كما رأينا - على هذه الحركة الصوفية وأقامت للمتصوفة ما رأينا من المؤسسات الدينية ؛ ثم تبعها في ذلك دولة المماليك .

واشتهر في مصر في هذين العهدين كثير من المتصوفة من أمثال عبد الرحيم القتاني ، وتلميذه أبي الحسن الصباغ . ومنهم ابن الفارض ، وأبو الحجاج الأقصري ، وأبو الحسن الشاذلي ، والسيد أحمد البدوي ، وإبراهيم الدسوقي ، وشرف الدين الإخميمي ، أبي العباس المرسي الانصاري ، والمرشدي ، والانبائي ، والدماميني ، وغيرهم ممن ملأت أضربهم قري مصر وحواضرها ، حتى لا يقدر أن يمر أجنبي في بلادنا مصر دون أن يرى في كل مدينة منها ضريحاً لولي من أولياء الله تعالى . وفي ذلك ما يدل على ما سبق أن أشرنا إليه غير مرة من أن التصوف كان له أثر عميق في بلادنا ، بل أن هذا الأثر من العمق بحيث لا يدانيه في نظرنا أى أثر آخر . ونحن إذ نغض النظر عن هذه الأقايم الضئيلة من المتقنين ثقافة بعيدة نوعاً ما عن الدين الإسلامى ، يتضح لنا أن السواد الأعظم من الشعب المصرى كان غارقاً إلى آذانه في هذا التيار الجارف وهو تيار التصوف .

على أن مصر قد حظيت في تلك العصور بشخصية شاعر من أهلها كان على جانب عظيم من الذكاء والأخلاق ، وكان صادق البعد عن سلطان المادة والشهوات ، وكان

في عالم التصوف أمة وحده ، وكان صاحب مذهب صوفي خاص به ، وإن كان مذهبه مصبوراً في جملته بالصبغة الفلسفية . ومن أجل ذلك صح أن يكون هذا الصوفي من خيرة من يمثلون الطبقة الأولى من طبقات المتصوفة ، وهي الطبقة التي منها السهروردي ، أو هي الطبقة التي قلنا أنها جمعت بين التصوف والفلسفة ، ثم هي الطبقة التي استطاعت أن تنظر الى مختلف الشرائع والأديان على أنها واحدة . وهذا الشاعر الصوفي المصري هو :

عمر بن الفارص

أبو حفص عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي . يلقب بشرف الدين . يذكر ابن خلكان — وهو من عاش في عصر واحد مع ابن الفارض — أن ولادة هذا الصوفي الشاعر كانت بمصر في رابع ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ ، وأنه توفي في ثاني جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ .

وكان والد هذا الشاعر يعيش في حياة ، ثم قدم إلى مصر واشتغل فيها بإثبات فروض النساء على الرجال بين يدي الحكام ، ومن ثم غلب عليه اسم « الفارض » ، ولا ندرى إن كان ذلك في عهد الدولة الفاطمية أو الأيوبية . أما الشاعر نفسه فقد أدرك أربعة من ملوك هذه الدولة ؛ وهم صلاح الدين وابنه العزيز ، ثم العادل وابنه الكامل .

وقد عرفنا كيف أن سياسة بني أيوب اقتضت أن تعني دولتهم عناية كبرى بالتصوف ، وكيف أن السلطان صلاح الدين أنشأ خانقاه سعيد السعداء ، مقدماً شيخها على جميع الشيوخ ، وجاعلاً إدارتها إلى الأمراء والأكابر والوجوه . ومن هنا كانت حياة هذا الصوفي العظيم — وهو ابن الفارض — مسيرة للروح العامة في عصره .

وابن الفارض وإن كان من أصل شامي — إلا أنه كان مصرياً بمولده ونشأته وخلقه وذوقه ، ثم بمذهبه في صباغة الشعر في نهاية الأمر .

وصفه حفيده على فقال : « كان رحمه الله معتدل القامة ، ووجهه مشرب بحمرة زاهرة ، وإذا استمتع وتواجد وغلب عليه الحال يزداد وجهه جمالا ونورا ، ويستدر العرق من سائر جسده ، حتى يسيل تحت قدميه على الأرض . وكان عليه نور وخفر وجلال وهيبة ، وكان إذا مشى في المدينة يزدهم الناس عليه يلتمسون منه البركة والدعاء ، ويقصدون تقبيل يده ؛ فلا يمكن أحداً من ذلك بل يصاحبه ، وكانت ثيابه حسنة ورأبته طيبة . وكان إذا حضر في مجلس يظهر على ذلك المجلس هيبة وسكينة ووقار » ^(١) .

« ونشأ ابن الفارض تحت كنف أبيه في عفاف وصيانة ، وعبادة وديانة ، بل زهد وقناعة ، وورع أسدل عليه لباسه وقناعه . فلما شب وترعرع اشتغل بفقهِ الشافعية ، وأخذ الحديث عن ابن عساكر ، وعن الحافظ المنذرى وغيره . ثم حُبب إليه الخلاه وسلك طريق الصوفية ، فترهّد وتجرّد » ^(٢)

وبدأ الشاعر سلوكه هذا بطوافه في (وادى المستضعفين) بجبل المقطم ، يصل فيه الليل بالنهار ، ثم يسرف على نفسه فيروضها على ترك الطعام والشراب والمقام ، ويستمر على هذا النحو أياما قد تبلغ العشرة ، يعود بعدها إلى طعامه وشرابه ، ثم لا يلبث أن يرجع إلى استئناف جهاده ، وهكذا حتى يبدو له أن يعود إلى منزل والده ، ولكن لا يقيم فيه إلا ريثما يتحرك الشوق في قلبه إلى الوادى مرة أخرى .

وكان والده يومئذ « خليفة الحكم » للملك العزيز بمصر والقاهرة ، وبقى يشغل هذا المنصب حتى سئل يوما ما أن يكون « قاضى القضاة » ، فامتنع ونزل عن الحكم ، واعتزل الناس ، وانقطع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة في الجامع الأزهر ، وبقى كذلك حتى مات . ونعود إلى الشاعر نفسه فنراه مكباً على رياضته النفسية الشاقة في وادى المستضعفين

(١) كتاب المدد الفارض في شرح ديوان سيدى عمر بن الفارض رقم ١٠٩٧ بدار الكتب المصرية

(٢) شذرات الذهب الجزء الخامس ص ١٤٩

إلى أن جاء وقت وجد الشاعر فيه نفسه قد رحل من مصر إلى الحجاز . ولهذا الرحلة نفسها قصة مشهورة في السكتب التي ترجمت له خلاصتها :

أنه دخل ذات يوم المدرسة السيوفية التي بناها صلاح الدين ، فوجد شيخا بقلا على بابها يتوضأ ويخالف نظام الضوء ، فاعترض عليه ابن الفارض ، فنظر الشيخ البقال إليه قائلا : يا عمر أنت ما يفتح عليك في مصر ، وأما يفتح عليك بالحجاز — في مكة شرفها الله — فاقصدها فقد آن لك وقت الفتح . فعجب ابن الفارض نفسه لهذا القول وقال للشيخ : ولكن كيف الوصول إليها مع بعد الطريق وقلة الرفيق ... فأجاب الشيخ هذه مكة أمامك ! قالوا : فنظر ابن الفارض فإذا مكة أمامه ، ثم تركه وطلبها ، وما برح أن دخلها في نفس الوقت ^(١) .

وهناك في هذه البقعة المقدسة بقي الشاعر سائحا في أودية مكة خمسة عشر عاما ؛ رجع بعدها إلى مصر ، ونفسه تسيل حمرات على ما مضى من أيام الفتح وماذات الوجد ، وعلى ما كان ينعم به من الاتصال الحقيقي بالذات الإلهية . وفي ذلك يقول :

اعل أصيحابي بمكة يبردوا بذكر سليمي ما نجن الأضالع
وعلى الليلات التي قد تصرمت تعود لنا يوما فيظفر طامع
ويفرح محزون ويحيا متيم ويأنس مشتاق ويلتذ سامع

والغريب أن شاعرنا هذا لم يكذب يسمع به الملك الكامل في مصر إلا بعد عودته إليها من الحجاز حزينا على هذا الوجه ؛ بل كان سماع الملك الكامل به يومئذ من قبيل الصدفة ؛ فقد كان الملك الكامل مفتونا بالعلم والشعر ، وجلس ذات يوم مع طائفة من علمائه ، فجرى بينهم على غير قصد منهم ذكر عمر بن الفارض ووصف له ، فصاح الملك الكامل قائلا : مثل هذا الشيخ يكون في زمانى ولا أزوره ، لا بد لى من زيارته ورؤيته !

ونهض في جماعة من أمرائه لهذا القصد . قالوا : فلم يكذب ابن الفارض يحس قدومهم إلا الجامع الأزهر من باب ، حتى خرج هو من باب آخر وصافر إلى الاسكندرية ... !
ومهما يكن من شيء ، ففي هذه الفترة الأخيرة من حياة الشاعر ، أعنى في الفترة التي قضاها في مصر بعد عودته من الحجاز استطاع أن يملئ ديوانا من الشعر عظيمًا نظمه في التصوف . والقارئ لهذا الشعر الذي خلفه لنا ابن الفارض يشعر بموضه أحيانا وبضعفه أحيانا ، وبالأمرين معا في مرة ثالثة . ومصدر الغموض والضمف في هذا الشعر أن صاحبه أخذ يحمله من المعاني الصوفية الكثيرة العميقة فوق طيفته ، كما طفق يعبر عن حالات دقيقة من حالات الوجد الكثيرة التي تعرض لها في طريقه أو تصوفه وبذلك كله نَبَت أشعاره قليلا ما عن ذوق الأديب وإن كانت في نظر المتصوف العارف بمعانيها شيئا لا يداني في قيمته .

وكأنه ما كانت الصورة التي عليها هذا الشعر ، فإن أدبنا العربي لم يكذب يظهر بشاعر صوفي يمكن أن يقاس بعمر بن الفارض . بل إن هذا الشاعر المصري لم يكن أن يفتد إلى جانب شعراء الفرس ، ويستطيع الباحثون أن يوازنوا بينه وبين هؤلاء الفرس من حيث الشعر ، فيرون أن الشعرين هنا يشتركان في غنى المادة التي يتألف منها التصوف ، ثم ينفرد الشعر الصوفي الفارسي بسعة التخيل ، كما ينفرد الشعر المصري بحرارة العاطفة والواقع أنه لامناص على كل حال من الإعجاب بقدرة ابن الفارض ومهارته في التعبير عن معاني التصوف . وقد ارتضى لنفسه طريقة مصيرية في هذا التعبير هي الاعتماد على الزينة اللفظية على نحو كان فيه مسيرا للاتجاه العام للأدب المصري في ذلك الوقت ولعل أطول قصيدة في ديوان ابن الفارض هي قصيدته التي عنوانها (نظم السلوك) وهي التي يطلق عليها كذلك اسم (الثانية الكبرى) تمييزاً لها عن ثالثة أخرى في ديوانه تسمى (الثانية الصغرى) وعدد أبيات السكبرى ربو على سبعمائة بيت ؛ وأودعها الشاعر جل

أفكاره في التصوف ، وسبح فيها ماشاء أن يسبح في بحار (الوجد) بذاته تعالى ، وجاءت قسبته هذه ثمرة طيبة لهذا الوجد ، وانشودة عذبة في معنى (الحب الآسنى) . بل إنها استطاعت أن تلخص أطوار هذا الحب الآسنى عند جميع الذين تذوقوه في تاريخ التصوف العربي — من عهد رابعة العدوية ، إلى الوقت الذي ظهرت فيه هذه الثابتة .

* * *

عاش شاعرنا في عصر طغت عليه موجة التصوف ، وكان له أثر بين في نواحيه الخفية ، وأخصها الناحيتان الروحية والاجتماعية . واتصل ابن الفارض بكثيرين من كبار المتصوفة في ذلك العصر . وكان عن أشهر من اتصل بهم رجلان هما : شهاب الدين السهروردي الذي اشتهر ببغداد وتوفي عام ٦٣٢ هـ ، ومحيي الدين بن عربي الذي عرف بالأندلس وتوفي عام ٦٣٨ هـ . ونحن نعرف أن هذين الرجلين كانا يمثلان اتجاهين مختلفين من اتجاهات التصوف . فأولهما وهو السهروردي كان في تصوفه قريبا من الجماعة أوانسنة ، وأما الثاني فكان في تصوفه أدنى إلى الفلاسفة الذين منهم السهروردي المقتول المشرق سنة ٥٨٧ هـ — وقد مر ذكره .

فبأي الرجلين تأثر ابن الفارض في تصوفه ؟ وإلى أي حد تأثر مذهبه بأهل السنة أو تأثر بمذاهب الفلاسفة ؟ وهل دعا ابن الفارض إلى ما كان يدعو إليه ابن عربي من التفرق بوحدة الوجود ؟ وهل كان لشخصية ابن الفارض أثر فيما عرف عنه من سلوك ؟ أو بعبارة أخرى : هل كانت لابن الفارض طريقة تختص به دون سواه ؟ وما هي المنابع التي استقى منها هذه الطريقة ؟

كل هذه أسئلة تعرض للباحث حين يريد أن يتحدث عن ابن الفارض . ولقد سجل حل عنا مؤونة البحث في أكثر هذه المسائل صاحب كتاب « ابن الفارض والحب الأسمى »^(١)

(١) هو الدكتور مصطفى حلمي وقد حصل بكتابه هذا على درجة الدكتوراه من جامعة فؤاد الأول.

ولعل أول ما يسترعى النظر في ابن الفارض هو أنه كان «اتحادياً» في تصوفه بالمعنى الصحيح . إذ بينما نرى ابن عربي من القائلين «بوحدة الوجود» ، وبينما نرى الخلاج من القائلين بالحلول^(١) ، إذاً بنا نرى ابن الفارض «اتحادياً» كما قلنا في تصوفه؛ والاتحاد هنا عبارة عن حالة نفسية تعرض للسالكين طريق الصوفية ، وفيها يتكشف الحجاب عنهم ، فيشهدون بأنفسهم أن الحب هو المحبوب ، وأن المشاهد هو المشهود ؛ وتلك حال تغلب فيها العاطفة على العقل ، والذوق على المنطق . وهي في الوقت نفسه حال مشتركة بين جميع المتصوفة بمن فيهم من الفلاسفة . غير أن الفلاسفة يزيدون عليها شيئاً آخر ؛ هو أنهم قد يتكئون في تصوفهم على عقولهم أكثر مما يتكئون على عواطفهم وقلوبهم؛ فيأبون إلا أن يصلوا إلى الذات الإلهية عن هذين الطريقين في وقت معا ؛ بينما يعتمد صوفي اتحادى كابن الفارض والتلمساني اعتماداً أقوى وأوضح على حالانهم النفسية التي أشرنا إليها .

ولكن ماهي المنابع التي استقى منها ابن الفارض تصوفه ؟ وكيف كان ذلك ؟
الحق أن جمهور المتصوفة يشتركون إلى حد كبير في هذه المنابع التي يستقون منها

(١) الفرق بين هذين المذهبين هما (وحدة الوجود) ومذهب (الحلول) هو أن القائلين بالمذهب الأول لا ينظرون إلى الخالق والمخلوق على أنهما شيان اثنان ولكن على أنهما اسمان لشيء واحد لا يتعدد . وأما القائلون بالحلول إنهم ينظرون إلى الخالق والمخلوق على أنهما شيان متمايزان ، ولكن يحمل أحدهما في الآخر ، ويحتفظ كل منهما بخصائصه التي تميزه عن الثاني ، وذلك كما يحمل الماء في الخمر . وعلى هذا فالله تعالى يحمل في مخلوقاته جميعاً ، فهو يحمل في الإنسان والجناد كما يحمل في الحرة والسكبة والبقرة . .

وتلك فكرة مسيحية في جوهرها هندية في أصل من أصولها ، يأبأها العقل السني ولا يعترف بها .
يوجه من الوجوه

نصوبهم ، والحق أيضاً أنه لامناص للاحقهم أن يفيد من سابقهم فيتأثر به ، ويظهر كأنه مكل له . شأن المتصوفة في هذا شأن غيرهم من رجال الطوائف الأخرى ؛ كالعلماء والأدباء وأصحاب كل فن وكل علم . ومع ذلك فقد كان لكل واحد من أولئك المتصوفة — وخاصة الشهورين منهم — طابعه الذى تظهر فيه شخصيته ظهوراً واضحاً .

ولتطبيق ذلك على ابن الفارض نجد أنه استقى تصوفه من عدة مصادر أهمها : (ابن عربى) ، و (الحلاج) ، و (الأفلاطونية الحديثة) :

أخذ من الأول شيثاً من (وحدة الوجود) — لأنه فى حالة الوجد يرى نفسه والذات الألهية شيئاً واحداً ، لا شيئين متمايزين . ومن ثم اتهم ابن الفارض بأنه تلميذ لابن عربى . وقالوا إنه لما طلب ابن الفارض إلى ابن عربى أن يكتب شرحاً لثانيه ، أجابه هذا بأنه لا يجد لها شرحاً أفضل من كتاب الفتوحات المسكية .^(١)

وأخذ من الثانى شيثاً من (الحلول) — لأنه فى آخر حالة من حالات الوجد يعبر عن الوحدة الصوفية بنفس التعبيرات التى كان يعبر بها الحلاج ، ويستعمل نفس الألفاظ التى كان يستعملها . ومن أهمها لفظاً (اللاهوت والناسوت) ؛ وإن لم يكن يفهم منهما ما فهمه الحلاج من أنهما يدلان على طبيعتين مختلفتين ، يمكن أن تحل إحداها فى الثانية . ومعنى ذلك أن تشابه الرجلين كان تشابهاً لفظياً فى أكثره .

وأخذ من الأفلاطونية الحديثة نزوعاً إلى «الإشراق» واعتماداً على «الفيض الآلهى» . وأكثر ما يستعمل ابن الفارض لفظ الفيض فى حديثه عن الحقيقة المحمدية التى هى أصل الخلق فى نظر الصوفية .

ومزج ابن الفارض كل هذه العناصر السابقة بذوقه وشخصيته ، وتألف له من كل ذلك

(١) أنظر دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول عدد ٤ ص ٢٣٣ الهامش . ومع هذا فيذهب الباحثون إلى أن هذه العبارة موضوعة ، والفرض منها تقريب وجهتى النظر بين الصوفى المصرى والصوفى الاندلسى .

مذهب خاص به . فما هذا المذهب يأتري ؟ وهل كان مذهبه موافقا للكتاب والسنة
أو كان خارجا عليهما ؟

رأينا أن ابن الفارض ؛ وإن أخذ من كل من هذه العناصر السابقة بطرف ؛ إلا
أنه كان في جملته صوفيا «اتحاديا» تغلب فيه النزعة العاطفية على النوازع العقلية أو المنطقية
ومن ثم كان أدنى إلى الصوفية منه إلى الفلاسفة .

غير أن ابن الفارض حين يتواجد يظل في تواجد هذا إلى أن يصبح في حالة يشمر
فيها — كما قلنا — أنه والمحجوب أصبحا شيئا واحداً . ومن هنا يتبادر إلى الذهن أن ابن
الفارض من القائلين «بوحدة الوجود» . ولكن الواقع أننا إذا دققنا النظر في تصوف ابن
الفارض ، أوفى الحالة التي يصل إليها في آخر طور من أطوار حبه الإلهي ، أمكننا أن
نلاحظ أمرين هامين :

أولهما — أنه يصل إلى هذه الحالة من الاتحاد بالذات الإلهية عن طريق قلبه لا عقله .
ثانيهما — أنه لا يشعر بهذه الحالة من الاتحاد بذاته تعالى إلا في غيبته عن عقله ونفسه ؛
بحيث إذا عاد إليه عقله ؛ فهنا يشعر بوجوده الذاتي الذي يستقل به عن وجود الذات الإلهية .
وهذان الأمران خليقان في الواقع بأن يخرجنا ابن الفارض من دائرة الفلاسفة المعتمدين
على عقولهم قبل قلوبهم ، مثل ابن عربي وغيره ؛ خليقان أيضاً بأن يدخلنا ابن الفارض في
دائرة المتصوفة الذين يحرصون كل الحرص على موافقتهم لأهل السنة . لأن الاتحاد بهذه
الصورة الأخيرة التي ذهب إليها ابن الفارض لا ينكره أحد من أمثال أولئك المتصوفة .
ولقد أطلق الباحثون على هذه الحالة النفسية التي وصل إليها الشاعر بقلبه لا عقله ،
والتي لا يشعر بها إلا في آخر طور من أطوار وجوده وحبه اسم «وحدة الشهود» ، تمييزاً
نها عن «وحدة الوجود» التي عرفها ابن عربي ، واتصف بها .

وفي ذلك يقول ابن الفارض المصري :

٢١٠ جَلَّتْ في تجلِّيها الوجود لناظري وفي كل مرثي أراها برؤيا

٢١١ وأشهدت عيني إذ بدت فوجدتني هنالك إياها بجولة خلوقى
 ٢١٢ وطاح وجودى فى شهودى وغبت عن وجود شهودى ماحيا غير مثبت
 ٢١٣ وعانقت ما شاهدت فى محو شاهدى بمشهد للصحو من بعد سكرتى
 ٢١٤ فى المحو^(١) بعد الصحو لم أك غيرها وذاتى بذاتى إذ تجلت تجلت

والخلاصة أن ابن الفارض كان فى تصوفه ، أوفى تواجد من القائلين (بوحدة الشهود) لا (وحدة الوجود) ؛ وأنه كان متفقا مع أهل الكتاب والسنة فى هذا السلوك ؛ وأنه كان يحب الجمال ؛ وأن حبه هذا لم يكن حبا لجمال ضيق محدود تمثله صور خاصة من الكائنات ؛ وإنما كان حبا لجمال مطلق يتجلى فى كل صورة من صور هذه الكائنات على اختلافها ، ويشيع فى كل وجه من الوجوه على تباينها : يحب الجمال تارة فى إنسان ، ويحبه تارة أخرى فى حيوان ، ويحبه مرة ثالثة فى النمل وقت الفيضان وهكذا .
 أنظر إلى قوله :

٢٤١ وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلا لزخرف زينة
 ٢٤٢ فكل مليح حسنه من جمالها معارث له بل حسن كل مليحة
 والمهم ان ابن الفارض كان فى كل هذا مصريا بالمعنى الصحيح . وفى شعره وتصوفه تجلت الطبيعة المصرية بقوة ليس إلى إنكارها من سبيل . وحسبنا دليلا على ذلك أنه فى هذين الأمرين معا — اعنى الشعر والتصوف — كان أدنى إلى الذوق ، وأثنأى عن الفلسفة^(١) .

(١) المحر أو السكر حاله لا يستطيع الصوفى معها أن يفرق بين ذاته تعالى وبين المخلوقات . والصحو أو الفرق حالة يقدر الصوفى معها على هذا التمييز بينهما بعد إذ يتيق من حاله الأول .

الفصل السادس

الفقهاء من الصوفية

عرضنا لفلاسفة المتصوفة وضر بنا لهم مثلاً بالسهروردي وعمر بن الفارض . ونريد أن تعرض هنا للمتصوفة من أهل الفقه لا الفلاسفة ؛ ومنضرب لهم مثلاً واحداً من كثير بالسيد عبد الرحيم القنأى وتلامذته أو خلفائه ؛ كما كانوا يسمون بهذا الاسم .

والحق أن رجال هذه الطبقة من الفقهاء المتصوفة كانوا يتمتعون في البيشة المصرية باحترام كبير ، وكان نفوذهم يمتد إلى عدد من الجمهور عظيم : كان الخاصة يحبونهم لعلمهم وورعهم واتفاق مسلكهم وتعاليم الدين على الوجه الصحيح ، كما كانوا يحبونهم لأمر آخر كذلك هو أنهم لم يشعروا بنحوم بالنفور الذي شعروا به نحو الفلاسفة . وكان العامة يحبونهم أيضاً لهذه الخصال ، ولما اشتهر عنهم من القرب الى الله ، ولأنهم — أى العامة — يميلون بطبعهم إلى تقليد الخاصة في كل شيء .

ولو أن الأمور في مصر كانت تسير وفق العقل والمنطق ، لوجدنا لهذه الطبقة من السلطان والنفوذ ما ينبغي أن يزول معه سلطان الطبقة الأخيرة من المتصوفة ، ونعني بها طبقة الدراويش . ولكن لا ننسى في هذه الحالة أن جيش المريدن لطبقة الدراويش كان يتألف أولاً من العامة ؛ والعامة عددهم كثير .

ومن هنا أتت شهرة هذه الطبقة الأخيرة . والظاهر أن أئمتنا أدركوا هذه الحقيقة ، كما أدركوا معها قيمة العلم على كل حال ، فكانوا على جهلهم بالفقه ؛ بالقياس إلى أهل الفقه ؛ يحاولون أن يأتي الجزء الأكبر من تعاليمهم موافقاً له ، ومتمشياً مع أصوله . والظاهر أن نجاح الدراويش في ذلك العصر كان يتوقف إلى درجة كبيرة على فهمهم لهذه الأمور

كلها مجتمعة . ومن هنا نفهم أيضاً كيف كان لفلاسفة المتصوفة يومئذ كل هذا العدد الضخم من انحصوم الألداء ، وكيف أوشك الفقهاء من المتصوفة في تلك العصور التي نؤرخ لها ألا يكون لهم أعداء ؛ وذلك بأنهم كانوا يقفون موقفاً وسطاً ، بين الفلاسفة الذين يمثلون قمة الهرم الاجتماعي ، وبين أهل الدروشة الذين يمثلون قاعدة هذا الهرم .

السيد عبد الرحيم القنأى

إن عصرنا غنياً بقوته العلمية والروحية كالعصر الذى نكتب عنه هذا البحث يكثر فيه هذا الصنف من الناس ؛ وهم الذين يجمعون بين الفقه ؛ على أنه من أشرف علوم الدين ، وبين التصوف على أنه الطريق الذى يصل منه السالكون إلى مقام الله الكريم . وقل من أجل ذلك أن نسمع عن عالم أو فقيه لم يكن من المعروفين بالزهد والتصوف ، حتى ليخيل إلى الباحث أن هذا الوصف الأخير شرط من شروط العالم الذى ينتفع بعلمه في تلك العصور .

ومعنى ذلك أن رجال هذه الطبقة كانوا يؤلفون السواد الأعظم من العلماء ، وأنهم من أجل ذلك لا يلفتون نظر المؤرخ كما يلفتة الفلاسفة المتصوفة من ناحية ، والدرائش من ناحية ثانية . ولعل ذلك هو السبب في فقر معلوماتنا عن هذا العدد الضخم من رجال هذه الطبقة الوسطى من المتصوفة . وحين يرجع الباحث إلى الكتب التي ترجمت لهم ، ويستشير المراجع التي حدثتنا عنهم لا يظفر بنصوص كثيرة يتألف له منها تاريخ كبير طويل . لهذا سجد أنناقف قليلاً أمام شخصية من أكبر شخصيات هذه الطبقة ، هي شخصية السيد عبد الرحيم القنأى ؛ وهو عبد الرحيم بن أحمد بن حجّون بن محمد بن حمزة بن اسماعيل ابن جعفر بن محمد بن الحسين بن علي بن محمد بن الإمام جعفر الصادق . وهذا الجد الأخير هو سادس الأئمة الاثني عشر الذين ذهب الشيعة إلى القول بعصمتهم . ولد عبد الرحيم في ضاحية من ضواحي مراکش بالمغرب الأقصى ، من قبيلة يقال لها قبيلة (بنى عوان) وهي

القبيلة التي يتسبب إليها أبو الحسن الشاذلى ، صاحب الطريقة المعروفة باسمه .
وقام السيد عبد الرحيم برحلة إلى مكة حيث قضى سبع سنوات ؛ رحل بعدها إلى
مدينة (قنا) وأقام بها حتى مات فى التاسع من صفر عام ٩٣ للهجرة .

وفى هذه المدينة الكبيرة من مدن الصعيد اشتهر السيد عبد الرحيم بالعلم والورع
والتقوى ، وأثرت عنه كرامات لفتت أنظار الخاصة والعامة ؛ واستطاع السيد عبد الرحيم
أن يصل فى وقت قصير إلى مرتبة الأولياء ، بل كان فى الحقيقة من أعظمهم شهرة وأحسنهم
سمعة . وأصبح لا يقاس به فى مصر إلا أمثال السيد احمد البدوى ، والشيخ ابراهيم
الدسوقي^(١) ، والشيخ أبى الحجاج الأقصرى (نسبة إلى مدينة الأقصر) ومن إليهم .
حدثنا الأدفوى عن السيد عبد الرحيم قال :

وصل السيد عبد الرحيم من المغرب ، وأقام بمكة سبع سنين على ما حكا به بعضهم ، ثم
قدم قنا ، فأقام بها سنين كثيرة إلى حين وفاته وولد له بها أولاد ، وكانت إقامته
بالصعيد رحمة لأهله ؛ اغترفوا من بحر علمه وفضله ، وانتفعوا ببركاته ، واتفق
أهل زمانه أنه القطب المشار إليه ، والمعول فى الطريق عليه ؛ لم يختلف فيه اثنان ، ولا جرى
فيه قولان . وكرامات سيدى عبد الرحيم مستفيضة عن التعريف ، تكثر عن أن يسمها
تعريف أو يقوم بها تصنيف ..

ثم قال : وللشيخ عبد الرحيم مقالات فى التوحيد مأخوذة عنه ، ورسائل فى علوم
القوم تلقيت منه . وكلمات لا تستفاد من كلمات الأعراب ، وأحوال هى فى نهاية
الإغراب ، وكان مالكي المذهب ...^(٢)

وكان الناس فى زمانه يطوفون بقبره ، كما يطوف الحجاج حول الكعبة

(١) ولد عام ٦٣٣ هـ ومات ٦٧٦ هـ وكان شافعى المذهب ويتبعه نسبة إلى على بن أبى طالب .
وكان من كبار التصوفين فى عصره ونسبت إليه كرامات كثيرة (خطط على مبارك ج ١١ ص ٧)
(٢) الطالع السيد للأدفوى ص ١٥٦ — ١٦٦

وكانوا بعملهم هذا يستقضون من الله حوائجهم ، ويستشفون مرضاهم ، ويلتمسون البركة من هذا القبر ، ويتقربون بهذا العمل إلى الله . ولم يزل أهل مصر يتبركون بقبره ، ويوفون بنذره إلى اليوم .

« وأهل بلاده متفقون على تجربة الدعاء عند قبره يوم الأربعاء : فيمشي الانسان حافياً مكشوف الرأس وقت الظهر ويقول : « اللهم إني أتوسل إليك بجاه نبيك محمد صلى الله عليه وسلم ، وبأبينا آدم وأمنا حواء ، وما بينهما من الأنبياء والمرسلين وبعبدك عبدالرحيم أن تقضى حاجتي ، ويذكر حاجته » ^(١) .

ومن غريب ما حكاه الأذفوى عن السيد عبد الرحيم ، وعجيب ما كان الناس في زمان الأذفوى يصدقونه في كرامات هذا الشيخ العظيم ، روى عن أحد العارفين ، واسمه الشيخ كمال الدين علي بن محمد بن عبد الظاهر ، نزيل أخميم أنه قال مرة لسامعيه : « زرت جبانة قنا ، وجلست عند سيدى الشيخ عبد الرحيم ، وإذا يد خرجت لى من قبره وصافحتنى . قال : وقال لى : يا بنى لاتمص الله طرفة عين ، فأبني فى عليين ، وأقول يا حمرتا على ما فرطت فى جنب الله !

وتوفى السيد عبد الرحيم ، وخلفه فى الطريقة تلميذه الشيخ :

أبو الحسن بن الصباغ

وهو على بن حميد بن اسماعيل بن يوسف ، الشيخ أبو الحسن بن الصباغ القوصى . ذكره الحافظ عبدالمعظم المنذرى فقال : « اجتمعت به فى قنا سنة ست وستائة ، وظهرت بركانته على الذين صحبوه ، وهدى الله به خلقاً كثيراً . وكان حسن التربة للمريدين ، ينظر فى مصالهم الدينية وتكثيرها والثبات عليها . وذكره الشيخ علم الدين أبوطاهر المنفلوطى فى رسالته قال :

« دخلت عليه فى مرضه فسألته عن حاله فسمعتة يقول : سألت ما الذى بى ، فقيل لى

ابتليناك بالفقر فلم تشك ، وأفضنا عليك النعم فلم تشغلك عنا ، وما بقى إلا مقام أهل
الابتلاء ، لتكون حجة على أهل البلاد^(١) .

وكان أصحابه يجتمعون للسمع ، وكان يطربه ويطربهم قول من ينشد :

أغضبت إذ زعم الخيال بأنه إذ زار صادف جفن عيني مغمضا
لا تغضبني إن زار طيفك في الكرى ما كان إلا مثل شخصك معرضا
وافى كليل البرق صادف نوره غسق الدجنة ثم للحال انقضى
وحياة حبك لم أنم عن سلوة بل كان ذلك للخيال تعرضا^(٢)
ياضرة القمرين من كنف الحمى وربية العالمين من وادى الغضا
وللشيخ أبي الحسن كرامات ؛ منها ما حكاه عن نفسه قال : « كنا ليلة المبيت بعرفة في
سنة من السنين ، وكان ذلك بالمقام المالكي ، فغربت الشمس ، ودخل الليل ، فقال بعض
الحاضرين : نقيم ونصلي فقلت : ما أتيهم حتى أجد ماء أتوضأ . فإذا برجل يسوق جملا
فأشار إلي ، فأخذت ركوة وخرجت إليه ، فمسح الأرض بيده ، فنبعت عين ماء ،
فتوضأت وملأت الركوة ، ثم مسح الأرض ، فستر العين ومشى ، ولم يعرفني بنفسه^(٣) »
وأظن أنه يجمل بنا في هذه المناسبة أن نعرف رأى الأدفوى ؛ وهو أحد علماء عصره
في موضوع يتصل اتصالا كبيرا بالتصوف في هذا العصر ؛ وهو موضوع « الكرامات » .
فقد أضاف الادفوى كثيرا من الكرامات المشهورة المتصوفة ، من ترجم لهم في كتابه
الذي لم نر بدا من الاعتماد عليه فيما سقناه من أخبار هذه الطبقة . وترجم هذا العالم
لرجل من الدراويش ، اسمه مفرج بن موفى الدماميني^(٤) ، وذكر طائفة من كرامات
هذا الدراويش ؛ ومنها على وجه التمثيل : ان امرأة بقرية من قرى الصعيد ، يقال لها دمامين
خبزت كعكا ، وكان ذلك في يوم عرفة ، وكان زوجها مقيما بمكة ، فأحبت أن يأكل زوجها من

(١) الطابع السعيد ص ٢٠٦ (٢) نفس المصدر (٣) نفس المصدر ص ٢٠٧

(٤) نفس المصدر ص ٣٦٩

هذا السكك ؛ فقالت للشيخ مفرج « لو أكل زوجي منه ؟ فقال لها : اكتبى كتابا إليه ، وهاتى السكك ، فهنا من يتوجه (يعنى نفسه) ؛ فكتبت كتابا وجمعت السكك فى مندبل وناولته إياه فأخذه ، وكان زوجها يطوف بين المغرب والعشاء ، فناوله الشيخ المندبل والكتاب ، ورجع فصلى الصبح مع الجماعة ، ولما رجع الزوج أحضر المندبل معه » .

ليس شك أن هذه حادثة غريبة كل الغرابة ، وأن كان القوم ^(١) يعتقدون أن من أقطابهم من كانوا يستطيعون ذلك ؛ لأنهم (من أهل الخطوة) : غير أن العلم يقف من هذه الأشياء وأشباهاها موقف الحيرة ؛ ما لم يكن موقف التكذيب والإنكار والسخرية . ولعل هذا الشعور هو ما خالج الأدفوى حين أورد هذه القضية ، ثم عقب عليها بقوله : « ولا شك فى وقوع مثل ذلك عقلا ، ولا ورد من الشرع ما يمنع الوقوع ، ولكن اطردت العادة المستمرة ، والقاعدة المستقرة ، بعدم وقوع ذلك : والعوائد يقضى بها فى حكم الشرع باتفاق أئمة الاجتهاد ؛ فبنوا عليها أحكاما كثيرة ، وجعلوها ضابطا يرجع إليه وحاكما يعول عليه » .

وناش الأدفوى هذه المسألة مناقشة فقهية ، فأتى لنا بأقوال السلف من الأئمة ومنها : لو قال رجل إنه كان يوم التروية بالبصرة ، مع أنه وجد فى ذلك اليوم بمكة ، فإن هذا القائل يكفر عند محمد بن يوسف (المعروف بأبى حنيفة الأصغر) ، ويجهل عند غيره . ومعنى ذلك أن الأمور التى تجرى على خلاف العادة لا يسلم بها بمجرد دعاوها ، ولا بمجرد الأخبار عنها . فضلا عن ذلك فإن الكرامة لا تثبت عند علماء الفقه بمجرد شهرتها على السنة الفقراء (أو الصوفية) . فكثير منهم جاهل بشروط صحة النقل ، وكثير منهم مقفل يروى ما يسمعه ، ويحسن الظن بناقله ؛ حتى قال بعض الأئمة : إذا رأيت فى السنة رجلا صالحا فانفض يدك :

(١) القوم اسم يطلقه المتصوفة على أنفسهم ، ويسمون بقية الناس باسم « الخلق » .

تلك خلاصة رأى الأذوقى فى الكرامات . أما المكاشفات فلا يعترض على قبولها إذ يقول « إنها أمر يقع فى القلب ، ويقوى فيخبر به الولى عملاً بالعادة التى أجزاها الله ؛ وهى أنه إذا وقع فى قلبه شيء وقوى وصمم عليه يقع . وقد ثبت عند أهل السنة أنواع منها ، وقال صلى الله عليه وسلم : كان فى بنى إسرائيل مكلمون : (١) .

ذلك موقف العلماء من الكرامات والمكاشفات وما إليها من الأشياء . أما العامة فقطوع بأنهم لا يكلفون أنفسهم مثل هذا البحث ، ومعروف أنهم يحبون دائماً أن يرووا عن أئمتهم أمراً يدل من بعيد أو قريب على نوع من الكشف . على أنهم إذ يتناقلون فيما بينهم هذه الأمور ، لا يكتفيهم ذلك حتى يضيفوا اليها من عندهم ، ويستوحوا فى ذلك كله أخيلتهم ؛ فيتصوروا الكرامة على نحو لا تقبله العقول والافهام ؛ واسكنها تشيع فى الوقت نفسه حاجة فى نفوس أولئك العوام .

وندع هذه المناقشة جانباً لنعود إلى الشيخ أبى الحسن بن الصباغ ، فتراه رجلاً فقيهاً صوفياً معقولاً ، برغم أنه حكى عن نفسه تلك الكرامة التى ساقتنا إلى هذا الحديث الطويل عن الكرامات والمكاشفات . ولقد أثر عنه أنه قال : يرزق العبد من اليقين بقدر ما يرزق من العقل ؛ ومعنى ذلك أن العالم أكثر إيماناً من الجاهل ، وهوى هذا الرأى متفق مع أضرابه من الفقهاء الذين يقرأون قوله تعالى : إنما يخشى الله من عباده العلماء . وتوفى الشيخ أبو الحسن بن الصباغ فى منتصف شعبان سنة ٦٦٣ للهجرة . ودفن بقنا تحت رجل شيخه السيد عبد الرحيم القنسائى ، وخلف أباً الحسن الصباغ فى الطريقة تلميذه :

أبو يحيى بن سافع القنسائى

قيل إنه لما مات شيخه أبو الحسن قام الفقراء ، وأخذوا بيد ولده زين الدين ، وقالوا له

نجلس مكان أبيك ، فقال زين الدين : أ كذب على الله ؟ ثم أخذ بيد الشيخ أبي يحيى ابن شافع وأجلسه وصحبه .

وكان الشيخ أبو الحسن قد أعد تلميذه وخليفته أبا يحيى إعداداً حسناً .

قالوا : إن أبا يحيى كان شاباً فى حانوت بالسوق ، وأن الشيخ أبا الحسن بن الصباغ مر به ، فوقف ساعة ينظر اليه ، ثم قال لخادمه : هذا الشاب يحيى ، منه سلطان ويتزوج بنت الخليفة . وقام أبو يحيى لوقته من الحانوت ، وصحب الشيخ أبا الحسن بن الصباغ وتزوج بنته . وكان الشيخ أبو الحسن يأخذ تلميذه ليلالى الشتاء ، وينزل به فى بركة هناك يقف بها ، لشدة الوارد الذى يرد عليه وحرارته . وتولى الشيخ أبو يحيى خلافة أبي الحسن ، وأحسن معاملة الفقراء ، وكان يمد لهم سمطاً كسمط الملوك ، وكان يزن لكل قدير بعد العشاء رطلا من الحلو . وتوفى يوم الجمعة تاسع شوال سنة ٦٤٩ للهجرة .

هذا عرض سريع للفقهاء الصوفية ؛ أو هذا نموذج واضح من حياتهم . فلنترك هؤلاء إلى الدراويش .

البصيرة السابعة

الدراويش

ليس بد لنا قبل الكلام عن الدراويش من أن نعهد لهم بكلمة يسيرة ، نذكر فيها شيئا عن تاريخهم ، ونظام حياتهم الروحية ، ومعيشتهم المادية .
ودرويش كلمة فارسية معناها (الفقير) أو (المكتفى بالقليل) أو نحو ذلك . ثم بظهور التصوف في الاسلام اتخذت الكلمة معنى يتفق وهذه الحركة ، فأصبح الدراويش هو الرجل الذى يلبس خرقة الصوف ، يأخذ نفسه بطائفة من العادات والأساليب تجعل لحياته هذا الطابع المعروف .

« والدروشة » كغيرها من الحركات الروحية التى ظهرت في الاسلام نوع من الأخوة الدينية ، تربط أفرادها برباط قوى ، وتنظمهم في جماعات كثيرة ؛ لكل جماعة منها شيخ ؛ هو شيخ الطريقة ، وهو رجل مسؤول عن سلوك أتباعه أمام الحكومة ، ويطلق على أتباعه أو تلاميذه اسم « الخلفاء » ؛ كما يطلق على أتباع هؤلاء وتلاميذهم اسم « المريدين » كالعتاد .

ولكل جماعة من هذه الجماعات طائفة خاصة بها من « الأذكار » أو « الأوراد » . وباختصار يكاد ينحصر الفرق بينهم وبين الطبقات التى تحدثنا عنها قبلهم في أن الصوفية نزعة فلسفية ، في حين أن الدروشة عبادة عملية . وما دام لكل فرقة طريقها الخاصة بها في هذه العبادة ، فقد تعددت هذه الفرق حتى أحصى منها الأستاذ Hamer ستا وثلاثين فرقة ؛ ووجدت كلها قبل قيام الامبراطورية العثمانية : أولاها طريقة الهكاري ، ثم طريقة عبد القادر الجيلاني ، وقد اشتهرت هذه الطرق في القرن السادس الهجري ؛ وهو القرن الذى تلا الغزالي ، وتلا الحركة الصوفية التى قام بها .

ورجال هذه الحركة كانوا ينظرون — كما رأينا — إلى علوم الشريعة على أنها تشور ، وإلى التصوف على أنه اللباب ؛ وكانوا يعترفون اعترافاً صريحاً بالأولياء ، وبما يضاف إليهم من السكرات وخوارق العادات ونحو ذلك .

واشتهر أمر هذه الفرق التي تشير إليها ، وأصبح لكل فرقة منها شعار يميزها ، وأمور تدل عليها . ومن هذه الطرق على سبيل المثال : الطريقة المولوية (نسبة إلى جلال الدين الرومي) ، وقد كانت أدنى الطرق جميعها إلى العقل ، وأكثرها ميلاً إلى التسامح ، وأبعدها عن المبالغة والشطط ، وغير ذلك مما كان يميز الطرق الأخرى .

والطريقة الرفاعية (نسبة إلى أحمد الرفاعي) المتوفى سنة ٥٧٨ للهجرة . واتباعها يضربون أنفسهم بالمدى ، أو يأكلون الزجاج ، ويقبضون بأيديهم على المديّة المحمى على النار ، ويزدردون الأفاعى ، ويزعمون أن قدرتهم على الأشياء إنما تأتي من غيبتهم عن العالم المادى وانصاتهم بالذات الإلهية .

ثم الطريقة البكتاشية ، والقادرية ، والسنوسية الخ . وال دراويش كسائر المتصوفة في الاسلام كانوا يعيشون في « الخانقاه » . وأما طعامهم فقد أوصى أوائلهم أن يكون أكثره من الخبز الساخن والزيت . وأوصى بعضهم بأن يكون من الخبز والملح ، وأضرب بعضهم عن أكل اللحم ، وصام آخرون أياماً عن أكل التمر وهكذا . كل ذلك تصفية لنفوسهم من شوائب المادة ، وتقرباً منهم إلى الله تعالى .

وأما الصلاة فكانوا لا يكتفون فيها بالصلوات الخمس دائماً ، بل كانوا يؤثرون العمل بقوله تعالى : اذكروا الله كثيراً : فعمدوا إلى أنواع كثيرة من العبادة والذكر . والذكر باللسان عندهم كالذكر بالقلب .

وباختصار لم يكن يفترق الدراويش كثيراً في أسلوب معيشتهم عن بقية الفرق الأخرى . ومهما يكن من شيء ، فإن حركة الدراويش ، كغيرها من الحركات الدينية المختلفة ، نجحت نجاحاً عظيماً في أول أمرها ، واستمرت على ذلك إلى أن وقعت الخصومة

الشديدة بينها وبين العلماء من ناحية ، وبينها وبين الحكومة من ناحية ثانية . أما العلماء فكانوا ينكرون على الدراويش بعدم في بعض الأحيان عن السنة . وأما الحكومة فكانت تنكر عليهم ، كما تنكر على غيرهم من فرق الصوفية تدخلهم أحياناً في الأمور السياسية ، وسلوكهم في ذلك مسلك الطوائف الاسماعلية ، مدافعين حيناً عن حقوق الشعب ، ومطالبين السلاطين أحياناً بالاصلاح الاجتماعي .

على أنه من الحق أن يقال ان اصطداماً حقيقياً لم يكد يقع بين الدراويش وبين سلاطين بنى أيوب والمماليك البحرية ، بل ربما كان خوف سلاطين المماليك من الفقهاء العظام ، كالشيخ عز الدين بن عبد السلام أشد من خوفهم من المتصوفة عامة ، والدراويش منهم خاصة . يؤيد ذلك ما نعلمه من حسن العلاقة بين هؤلاء وبين الحكومة كما ستري ذلك في سيرة الدرويش الأكبر :

الصير أحمد البدوي

وهو أحمد بن علي بن ابراهيم ، ينتهي نسبه إلى الإمام علي بن أبي طالب ، وانحدر من أسرة مغربية أيضاً ، نزلت قديماً إلى مدينة فاس ؛ وهي المدينة التي شهدت مولده عام ٥٩٦ هجرية .

وإن الباحث ليعجب من هذا المدد الكبير الذي أتى إلى مصر من بلاد المغرب الأقصى ، وترك في حياتها الروحية والاجتماعية آثاراً كبرى . وسنرى في كتاب (الحركة العلمية) في مصر أن بلاد المغرب كان لها أثر كبير أيضاً في هذه الناحية . وسنرى في كتاب (الحركة الأدبية) كذلك أن لبعض المغاربة ؛ كالوهراني وغيره تأثيراً واضحاً أيضاً من هذه الناحية .

وتعود إلى هذا الدرويش الكبير الذي نحن بصددده ، فترى له ألقاباً تربو على العشرة ، فمن ألقابه : (البدوي) لأنه كان يتلمس على عادة البدو في شمال إفريقيا .

وبن ألقابه (المعطّاب)^(١) وهو لفظ مغربى معناه الفارس المغوار ؛ وذلك لما امتاز به هذا الرجل فى شبابه من الفروسية ؛ و(الغضبان) ، و(أبو الفتيان) ، و(أبو العباس) ، و(أبو القراج) الخ .

وكان البدوى رجلا طويل القامة غليظ الساقين ، عبل الذراعين ، ضخّم الوجه ، لونه بين البياض والسمره .

وحوالى عام ٦٢٧ هجرية ؛ أعنى فى الثلاثين من العمر حدث لأحمد البدوى ما يقال إنه غيّر مجرى حياته . وذلك أنه قرأ القرآن بالأحرف السبعة ، ودرس قليلا جدّا من الفقه على مذهب الإمام الشافعى ، ثم عكف على العبادة ، واعتزل الناس ، وعاش فى صمت ، وامتنع عن الزواج ، حتى لقد رفض أن يتزوج من امرأة فتنة ، كانت بالعراق واسمها (فاطمة بنت برى) ؛ التقى بها هناك ، وكان قد رحل إلى تلك البلاد على أثر رؤيا تكررت له ثلاث مرات ؛ فذهب إليها حوالى عام ٦٢٣ للهجرة ، وصحبه أخ له فى هذه الرحلة . وهناك رأى الإخوان كيف أن أهل العراق يقدسون رجلين من أكابر الدراويش هما : أحمد الرفاعى المتوفى سنة ٥٧٨ هجرية ، وعبد القادر الجيلانى المتوفى سنة ٥٦١ هجرية . وزار الإخوان قبريهما ، وتركت هذه الزيارة فى نفسيهما أثرا بالغاً .

ثم فى عام ٦٣٤ للهجرة رأى أحمد رؤيا أوحّت اليه الرحلة إلى مصر ، واستقر فيها بمدينة (طنطا) . وبقي بهذه المدينة نحواً من إحدى وأربعين سنة ، ثم مات فى ثمانى عشر من ربيع الأول سنة ٦٧٥ للهجرة . والغريب أنه التاريخ الذى توفى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم . !

والحق أن حياة أحمد فى مدينة (طنطا) كانت كلها مثاراً للدهشة والعجب من نواح عدة :

(١) وقيل لأنه يسمى المطاب لكثرة ما يصيب أعداءه أو الفادحين فيه من المطب أو الأذى .

كان الرجل يصعد إلى سطح بيته كل يوم - ومن أجل ذلك سمى أصحابه بالسطوحية - وكان يتجه ببصره إذ ذاك إلى الشمس ، ويظل على هذه الحال مدة كبيرة ، حتى تحمر عيناه وتصبح كل واحدة منهما كالجمرة المشتعلة . وكان يمسك عن الطعام والشراب أربعين يوماً متوالية ، وكان يلبس ثوباً أو (بشتاً) من الصوف الأحمر ، وعمامة حمراء فوق رأسه ؛ لانفارقها حتى تبلى . و بقيت العمامة الحمراء إشارة أصحابه من بعده ، وكان كثير الصلاة والتلاوة في كتاب الله ، وأكثر ما يكون ذلك منه والناس نيام . وكان يعنى بالأذكار عناية كبرى ، وينزلها من نفسه منزلة عظيمة . والسيد البدوي في امتناعه عن الطعام والشراب على هذه الطريقة يذكرنا بطريقة أساك الهند ، وإن كنا لاندري كيف اتخذ الرجل لنفسه هذه الطريقة ، وما المصادر التي هدته إليها ؟

وقد كانت تعاليم هذا الراهب الغريب موافقة في أكثرها مع الدين والفضيلة والآداب العامة . فمن هذه التعاليم التي أخذ بها مريديه : تمسكه بالقرآن والسنة ، ومحبة الحق والطهارة والصدق والصبر على المكروه والوفاء بالوعد ، وألا يؤذى المريد جاره ، وأن يقابل إساءته بالاحسان ، وأن يرأف بالأيتام ، وأن يطعم الجائع ، ويستتر العريان . وكان كثيراً ما يدعوهم إلى قراءة الأذكار وصلاة الليل والناس نيام ، ويقول لهم : إن حب الدنيا يتلف العابد كما يتلف إنخل العسل .

وما أثر من كراماته وخوارق عادته قصة المرأة التي أسر الفرنج ولدها ، فلاذت به ؛ فأحضر إليها ولدها في قيوده . ومنها أنه ضرب رجلاً يحمل قربة ابن ، إذ أوما إليها بأصبعه فانسكب اللبن منها ، وخرجت منه حية قد انتفخت . الخ .

وليس عجيباً بعد كل ذلك أن نرى سلطان هذا الدرويش الكبير يمتد فيشمل البلاد المصرية كلها من أولها إلى آخرها . وفيمن العامة به فتنة كبيرة ؛ بحيث لو حلهم هذا الدرويش إلى الخروج على السلطان نفسه لفعلوا . أما العلماء - كابن دقيق العيد وغيره من فقهاء عصره - فكانوا يكرهونه ويزدرونه ، ويعرفون أنه دونهم في الناحيتين العلمية

والأدبية . ولوان عداوة هؤلاء العلماء لهذا الدرويش لم تكن تؤثر مطلقاً في محبة العامة له وفتنتهم به .

أدرك السيد البدوى سلاطين المماليك ، وقيل عن الملك الظاهر بيبرس إنه كان يحبه ويقدهه ويقبل قدميه . ومات هذا الشيخ فأصبح قبره مزاراً للشعب كله على اختلاف طبقاته . وكان الملوك أنفسهم أسبق من الشعب إلى زيارة قبره والتبرك به . وكان خلفاء البدوى يسرون في المواكب السلطانية جنباً إلى جنب مع كبار علماء الدين في الدولة ^(١) .

وتوارث الناس تقديس هذا الدرويش ، حتى كان عهد الشعرائى المتوفى عام ٩٣٧ للهجرة ؛ وكان الشعرائى هذا كالبدوى ينحدر من أسرة مغربية ، فاندفع في احترام هذا الدرويش وبالغ في تقديسه إلى الدرجة التى لاتنفق وكرامة العلم أو العقل . نقول هذا لما كان للشعرائى في القرن العاشر الهجرى من المكانة العلمية في مصر والشرق ، مما جعله في القمة من علماء ذلك العصر .

ومع هذا فنجد تصوف الشعرائى على هذا الوجه وهو يحمل على العلماء والفقهاء ، يأخذ في الوقت نفسه بناصر الصوفية وال دراویش ، ويذهب في احترام السيد البدوى إلى حد السرف ، ويكتب عنه كتابة طويلة ؛ هى التى أمدت المؤرخين بكثير من المعلومات التى اعتمدوا عليها في ترجمة هذا الدرويش . ولم يكن الشعرائى وحده من فقهاء مصر في العصور الوسطى هو الذى كتب عن السيد البدوى ؛ بل كتب عنه كثيرون غيره كالسيوطى ، والقريزى ، وابن حجر العسقلانى ؛ وجاءت كتاباتهم كلها تفيض بالحب لهذا الدرويش ، وتصوره ذا شخصية جذابة تحيط بها كثير من الخرافات والأساطير . ومهما يكن من أمر ، فقد كان البدوى ذا شخصية عظيمة من الناحية الصوفية ، ضئيلة في الوقت نفسه كل الضآلة من الناحية العقلية ، وآية ذلك أننا ننظر في آثاره الفكرية

(١) انظر دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ، مجلد أول ، العدد السابع مادة أحمد البدوى .

فلا نظفر بأكثر من طائفة من الصلوات والأدعية والوصايا التي وجهها إلى (عبدالعال) أول خلفائه . وهذه الوصايا عبارة عن طائفة من الجمل البسيطة ، والأقوال العامة التي لاحظ لها من التفكير ، ولا تدل في الوقت نفسه كثيراً على شخصية صاحبها . ومن الباحثين أيضاً من يشك في نسبتها إليه . وقد أشرنا إلى بعض ما تشتمل عليه هذه الوصايا عند الكلام على تعاليمه .

أما الأضرحة والمقامات المنسوبة إلى السيد احمد البدوي فيصعب إلى الآن تحقيق نسبتها إليه . فقد اكتشف الباحثون ضريحاً للسيد البدوي ضمن مقابر الصحابة بالقرب من أسوان ، كما ذكر بعضهم ولياً من أولياء الله بهذا الاسم نفسه في طرابلس الشام . ولعل البحث يكشف بعدئذ عن حقيقة الخبر في جميع هذه الأشياء .

الكتاب الثالث
الحركة العامية

تقديم

خليق بنا قبل المضى في الكلام عن الحركة العالمية في مصر أن نشير هنا أولاً إلى طرف من الأخبار الكثيرة التي أثرت عن ملوك الدولتين الأيوبيه والمملوكية ، ودلت على ميلهم للعالم ، وتشجيعهم للمستعربين في مصر وغيرها من أقطار العالم الإسلامي في ذلك الوقت . والحق أننا نقرأ تاريخ الملوك الذين تعاقبوا على مصر من لدن صلاح الدين إلى آخر ملك من ملوك بني أيوب ، فنوشك ألا نصادف فيهم ملكاً قليل العناية بالعلم ، أو فاتراً في تشجيع أهله ، وتقريبهم إليه . بل أوشك أن يكون كل واحد من هؤلاء الملوك أما شاعراً ، أو فقيهاً ، أو محدثاً ، أو ذاتصانيف ، ونحو ذلك .

ولا نكاد نستثنى من ملوك بني أيوب جميعاً غير الملك الصالح نجم الدين أيوب ؛ فقد وصفه المؤرخون بأنه كان ذا طبيعة عسكرية بحتة لم تساعد على أن يكون ذا ميل شديد إلى العلم . ومع ذلك فإن هذا الرجل الذي وصف بهذه الميول لم تمنعه طبيعته من تشجيع العلم والمتعلمين ، ولا قصرت به همته عن بناء المدارس التي كان لها أكبر الأثر في نشر العلم ؛ كما سيأتي بعد .

فأما السلطان الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب — وعلى كاهله وقع عبء تأسيس الدولة وصيانتها حتى قويت واستقرت — فكان شديد الكلف بعلوم الدين ، وكان يذهب بنفسه لسماع الدروس من أفواه الأئمة المشهورين ، وكان يصحب معه أبنائه منتقلين بهم من مصر إلى الاسكندرية ، ليغنى — على حد قوله — حياة الامام حافظ السلفي أو حياة غيره من الأئمة المعروفين : كالشيخ أبي طاهر بن عوف ، الذي سمع السلطان عليه موطأ مالك برواية الطرطوشي ، والشيخ تاج الدين السعودي ، الذي كان السلطان — مدة إقامته بالقاهرة — يعين ميقاتاً لسماع الأحاديث النبوية عنه ^(١) .

(١) الروضتين ج ٢ ص ١ وكتاب منرج الكروب ج ١ ص ١٩٥ ، ١٩٦ .

وفي كتاب (شفاء القلوب في مناقب بني أيوب) أن السلطان كان يتردد على الإمام السلفي عادة في أيام الخميس والجمعة والسبت من كل أسبوع .
وكما كانت حاشية صلاح الدين تزدان بمثل القاضي الفاضل وزيراً ومديراً ومشيراً ،
والعالم الاصفهاني كاتباً وشاعراً ومؤرخاً وأديباً ، فكذلك ازدانت هذه الحاشية الجليلة
بالقاضي بهاء الدين بن شداد ؛ لا يبرح السلطان في مواطن السلم أو الحرب ، ولا يغفل يوماً
عن مطالعته الحديث والتفسير . وهنا نجد من الخير أن ندع ابن شداد نفسه يتحدثنا عن
حب السلطان وشغفه بالحديث النبوي فيقول :

« وكان رحمه الله ، شديد الرغبة في سماع الحديث . ومتى سمع عن شيخ ذي دراية
عالية وسماع كثير ، فإن كان ممن يحضر عنده استحضره وسمع عليه ، فأسمع من كان
يحضره في ذلك المكان من أولاده وعماليكة والمختصين به . وكان يأمر الناس بالجلوس
عند سماع الحديث إجلالاً له . وإن كان ذلك الشيخ ممن لا يترك أبواب السلاطين ،
ويتجاوز عن الحضور في مجالسهم ، سعى إليه وسمع عليه ؛ وكان يستحضره في خلوته ،
ويحضر شيئاً من كتب الحديث ، ويقروها هو ، فإذا مر بحديث فيه عبرة رق قلبه ،
ودمعت عينه » (١) .

وقال ابن شداد « قلت له : قد سمع الحديث في جميع المواطن الشريفة ، ولم ينقل أنه
سُمع بين الصفيين ، فإن رأى المولى أن يؤثر عنه ذلك كان حسناً . فأذن في ذلك ، وأحضر
جزءاً ، كما أحضر من له به سماع ، فقرأ عليه ونحن على ظهور الدواب بين الصفيين
نمشي نارة ، ونقف أخرى » (٢) .

وتحدث ابن شداد عن أمير صليبي ؛ هو صاحب « شقيف أرنون » كان من دهاة
الصليبيين ، وكان كثير التردد في خدمة السلطان صلاح الدين ، فقال عن هذا الأمير :

(١) النوادر السلطانية لأبن شداد ص ٧

(٢) نفس المصدر ص ١٥

« وكان يناظرنا في دينه ونناظره في بطلانه ، وكان حسن المحاوره متادبا في كلامه »^(١).
وفي كتاب (شفاء القلوب)^(٢) : أن صلاح الدين قرأ مختصراً في الفقه ألقه الامام
نضر الدين الرازي ؛ وذلك كله فوق ما كان يفيدده السلطان من العلماء والفقهاء ، حين
كان يجلس معهم في مجلس العدل ، في يومى الاثنين والخميس من كل أسبوع . والأخبار
التي تدلنا على ميول هذا السلطان العلمية كثيرة ؛ يمكن الرجوع إليها .

ومات السلطان ، وخلفه على عرش مصر ابنه « العزيز عثمان » فعرف عنه « أنه سمع
بالامكندرية الحديث عن الحافظ السلفي ، والفقيه عن ابن عوف الزهرى ، وسمع بمصر عن
العلامة أبي محمد بن برى النحوى وغيرهم »^(٣) .

ولو قد طالت حياة العزيز لكان كوالده شديد الاتصال بالعلم ، والتقريب للعلماء ،
ولأثرت عنه أخبار كثيرة في ذلك ؛ ولكن حياته كانت أقصر من أن تتيح للمؤرخين
والتاريخ مثل هذه الفرصة .

وأما الملك العادل أبوبكر بن أيوب ؛ وهو أخ السلطان الملك الناصر صلاح الدين ،
فكان شديد الحب للعلماء ؛ حتى قيل « إن الامام فخر الدين الرازى صنف له كتاباً سماه
تأسيس التقديس »^(٤) ومع هذا فلا مناص من القول بأن الملك العادل كان مشغولاً
بالتفنن السياسية التي اعتاد أن يحوكمها ، وكان هو من أكبر العوامل في إيجادها ؛ فكانت
رأسه لذلك مشحونة بالحيل السياسية ، بحيث يخيل إلينا أن هذه الحيل لم تدع في رأسه
فراغاً كبيراً للعالم .

وأما الملك الكامل محمد بن السلطان الملك العادل فقد حكم مصر حوالي أربعين
عاماً من أعوام حياته ؛ كان في العشرين عاماً الأولى نائباً عن أبيه ؛ وكان في العشرين

(١) نفس المصدر ص ٨٠

(٢) أنظر ص ٥٢

(٣) النجوم الزاهرة ج ٦ ص ١٢٦

(٤) السلوك للمقريزى ج ١ من ١ ص ١٩٤ نشر الدكتور زيادة

عامنا الأخيرة يحكم بنفسه بعد موت أبيه . ولا شك أن هذه الحياة الطويلة تركت أثرها واضحاً في كل من العلم ، والأدب ، والحرب ، والسياسة . فعرف عن الكامل أنه قضى هذه الأعوام كلها مجاهداً في هذه الجوانب كلها ؛ ومن بينها جانب العلم . ورويت عنه في ذلك أخبار تعيد إلى الأذهان شيئاً من ذكرى الرشيد والمأمون ، وغيرهما من الخلفاء العباسيين ، الذين بلغ العلم الاسلامي في عهدهم أوج الكمال .

يقول المقرئ : « كان الكامل معظماً للسنة النبوية وأهلها ، راغباً في نشرها والتمسك بها ، مؤثراً الاجتماع مع العلماء ، والكلام معهم حضراً وسفراً » (١) .

وقالوا : « إنه حدث بالاجازة عن أبي محمد بن برى النحوى ، وأبي القاسم البوصيرى ، وعدة من المصريين وغيرهم . وتقدم عنده أبو الخطاب بن دحية ، وبني له دار الحديث الكاملية بالقاهرة ، وجعل عليها أوقافاً ، وكان يناظر العلماء ، وعنده مسائل غريبة من فقه ونحو يمتحنهم بها : فمن أجاب قدّمه ، وحظى عنده . وكانت تبيت عنده بالقلم جماعة من أهل العلم : كالجمال اليمنى النحوى ، والفقيه عبدالظاهر ، وابن دحية ، والأمير صلاح الدين الأيوبي ؛ وكان أحد الفضلاء ؛ فيتصب لهم أسرة ينامون عليها بجانب سريرهم ليسامروهم ؛ فنفتت العلوم والآداب ، وقصده أرباب الفضائل ، وكان يطلق لمن يأتيه منهم الأرزاق الوفرة الدارة . فمن قصده التاج بن الأرموى ، وأفضل الدين الخوافي ، والقاضى الشريف شمس الدين بن الأرموى قاضى العسكر . وهؤلاء الثلاثة أئمة وقتهم في المنقول والمعقول » (٢) .

قال : « ولما وردت أسئلة الأنبرور (يريد الامبراطور فردريك) صاحب صقلية في أنواع الحكمة والرياضيات على الملك الكامل كان الأسفوني (وهو قيصربن أبي القاسم) هو المعين للأجوبة عنها ، فإنه كان المشار إليه في ذلك » (٣) .

كل ذلك يدلنا على أمرين عظيمين :

(١) النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٢٣٠

(٢) للمقرئ ج ١ قسم أول ص ١٥٨ — ١٥٩ نشر زيادة . وانظر شفاء النلوب مخطوط ص ٨١

(٣) الطالع السعيد للدنفوى ص ١٥٦

أولها — تلك المناظرات العلمية والمحاورات الدينية بين المسلمين والصليبيين في تلك العصور ، مما كان له أثر في عقلية الفريقين ، ليس إلى إنكاره من سبيل .
وثانيهما — المرونة العقلية التي سمحت للملك الكامل بمثل هذه المناظرات والمحاورات . وسنعود إلى الحديث عن هذه الصفة عند الكلام عن موقف الحكومات المصرية الإسلامية من القبط في مصر .

ولما مات الملك الصالح نجم الدين أيوب خلفه على عرش مصر ولده المعظم تورانشاه ؛ وكان موصوفاً بطيشه وميله إلى الاهو والجون والحقاقة . ومع ذلك فقد أثنى المؤرخون عليه من الناحية العلمية . قالوا : « ولكنه كان قوى المشاركة في العلم ، حسن المباحثة ذكياً ^(١) ، وقدم عليه جماعة من علماء القاهرة ، وكانوا يومئذ بالمنصورة ؛ كابن عبد السلام الأرموي ، وتفقت سوق الفضائل عنده » .

فذلك إذن بعض ما وصف به ملوك البيت الأيوبي ، ممن ملكوا مصر وعاشوا بها . أما غيرهم ممن ملكوا الشام واليمن والجزيرة فلم يكونوا أقل من ملوك مصر تحمسا للعلم وإكراما لأهله . وبحسبنا أن نسوق المثل هنا بالملك المعظم عيسى ، من أولاد الملك الكامل محمد ، وكان عيسى ملك الشام ، وكان مع شغله بالملك ، نحوياً وفقهياً لغوياً ، وقد انفرد بالمذهب الحنفي من ملوك الأيوبيين الذين كانوا جميعاً على مذهب الإمام الشافعي . واشتغل عيسى زماناً بالرد على من طعن في كتب أبي حنيفة ، وألف في هذا كتاباً سماه (السهم المصيب في الرد على الخطيب) . وكان المعظم يحب الفقراء (أى المتصوفة) ويحرضهم على الاشتغال بالفقهاء ويقول : « من حفظ الجامع الكبير أعطيته مائة دينار ، ومن حفظ الإيضاح أعطيته ثلاثين ديناراً . لحفظ الكتابين جماعة كبيرة ووفى المعظم لهم » ^(٢) . وكانت عنده جماعة من الفضلاء لا يفارقونه سفراً ولا حضراً . وكان قد أمر الفقهاء أن يجردوا له مذهب أبي حنيفة دون صاحبيه . فجرد ذلك في عشر مجلدات سماها التذكرة ؛ فكان

(١) نفس المصدر ص ٧٥

(٢) شفاء القلوب ص ٢٥

لا يفارقه سفرا ولا حضرا . قال سبط بن الجوزى « فكتب على ظهر مجلدة — أنها حفظا عيسى بن أبى بكر بن أيوب ، فقلت له : ربما يؤخذ عليك ؛ لأن أ كبر مدرس فى الشام يحفظ القدرى ، وأنت مع شغلك بالملك تحفظ عشر مجلدات » !
 فقال : « ليس الاعتناء بالألفاظ ، الاعتناء بالمعنى ، فأسألونى عن جميع مسائلها ، فإن قصرت كان الصواب لكم ، وإلا فسلموا لى . » (١) .

والظاهر أن عناية الملوك المسلمين فى القرون الوسطى بالفقه الى هذا الحد أنت من أمور كثيرة ؛ أهمها أنهم كانوا يكتفون أنفسهم الجلوس فى مجلس القضاء أيا ما خاصة فى كل أسبوع ، كما كان يفعل صلاح الدين ؛ وقد قلنا « إنه كان يجلس للعدل فى يومى الاثنين والخميس . ومن ثم كان الملوك حراسا على أن يعرفوا شيئا من الفقه الاسلامى وأصوله ومذاهبه وقوانينه ، حتى يستطيعوا مشاركة القضاء فى إصدار أحكامهم فى القضايا التى ينظرون فيها بحضورهم .

أما سلاطين المماليك ، فكما كانوا تلاميذ بنى أيوب فى الدين ، والحرب ، والسياسة ؛ فكذلك كانوا تلاميذهم فى العلم ، والأدب ، والثقافة . بل إن الدرجة التى وصل إليها هذا النشاط العلمى فى زمن المماليك ربما زادت عن النشاط العلمى فى زمن بنى أيوب . غير أن الباحث هنا لا يجد مفرأ من إبداء هذه الملاحظة ؛ وهى أن ملوك بنى أيوب كانت لهم مشاركة فعالية فى الحركة العلمية ؛ فنصف معظمهم فى العلم ، وكانت لبعضهم جهود مباركة فى تأليفه ، فضلا عن تشجيعه . أما المماليك فالظاهر أنهم اكتفوا بناحية واحدة فقط ؛ هى التشجيع ، وإن بزوا فى هذه الناحية نفسها ملوك بنى أيوب ، وكان عندهم من الوقت والمال ما أعانهم على المضى فى هذا السبيل .

ولو أن الحظ أسعدنا بكتاب قديم ، يورد فيه مؤلفه طائفة من الأخبار العلمية أو الأدبية ، عن بعض سلاطين المماليك البحرية ، كما فعل صاحب (شفاء القلوب) فى إيراد مثل هذه الأخبار عن سلاطين الدولة الأيوبية ، لأمكن أن نرى فى المماليك رأيا غير هذا

الرأى ، أو أن نضيف إليهم فضلا فوق هذا الفضل ، أو نقف عند كل واحد منهم مثلما
يقفنا عند كل ملك من ملوك الدولة التى سبقتهم .

وحسبنا ذلك التمهيد لننتقل منه إلى الحديث عن البيئات العلمية التى وجدت فى مصر
فلك العصر ، محاولين أن نعرف المدارس التى ظهرت بها ، والجهود التى بذلها العلماء
بين جذرائها ، ونوع العلم الذى كان يشغل بتحصيله الطلبة هناك .

الفصل الأول

البيئات العلمية في مصر

نستعرض تاريخ العلم في الإسلام فنرى أن هذا العلم ظهر أولاً بالحجاز ، ثم بالشام ، فالعراق ؛ وأخيراً استقر بمصر . ففي الحجاز كانت :

(المدينة المنورة) هى البيئة العلمية الوحيدة على عهد رسول الله ، وعهد الخلفاء الراشدين من بعده . وبها ظهر كبار الصحابة والتابعين ، وأتى بعدهم كبار الفقهاء وأهل الحديث . واستمر الحال على ذلك حتى قامت الدولة الأموية بالشام . وإذ ذلك أفسحت (المدينة) المجال :

(لدمشق) ولكن نور هذه البيئة لم يستطع أن يطفىء نور (المدينة) . فبقيت هذه البيئة القديمة على تفوقها من حيث العلم الدينى ، ومن حيث النشاط الفنى ؛ ونعنى به الشعر والغناء . وانفردت دمشق يومئذ بالحياة الرسمية ، التى لم تدع لها فراغاً كاملاً للعلم أو الفن . ظلت العاصمة الأموية على هذا النحو ، حتى زالت الخلافة الأموية ؛ وأنت بعدها الخلافة العباسية ، فإذا مدينة إسلامية جديدة تظهر لتحل محل المدينة الإسلامية القديمة ؛ وهذه المدينة الجديدة هى :

(بغداد) غير أن بنى العباس أقاموا دولتهم على أكتاف الفرس ؛ والفرس بطبيعتهم أهل حضارة وعلم ، فلم يكن غريباً فى ذلك الوقت أن تروج سوق العلماء فى بغداد ، وأن يكون العلم البغدادي يومئذ دنياً أكثر منه دينياً . والتاريخ يحددنا أن بنى العباس بالغوا مبالغة شديدة فى تشجيع العلم والعلماء ، وأنهم خلقوا من بغداد زعيمة للعالم الإسلامى كله . ومن ثم بقيت شخصية بغداد متغلبة على شخصيات المراكز العلمية التى ظهرت بعد

في الإسلام، حتى أصبح لزاما على هذه المراكز العلمية : كمصر، والقاهرة، وقرطبة أن تَحْصِر نشاطها في تقليد بغداد ، كما أصبح قصارى جهد العلماء في تلك المراكز الإسلامية كلها أن يحاكيوا علماء بغداد . وبسبب ذلك قلنا في مقدمة البحث أن استخلاص الخصائص المحلية ، أو الكشف عن الشخصية الإقليمية لكل من بلاد الاندلس والديار المصرية يعتبر عملا علميا دقيقا يحتاج من الباحثين إلى عناء كبير وصبر طويل .

والآن ندع هذه المراكز العلمية القديمة جانبا لننظر في مصر، وفيما ظهر بها من البعثات العلمية في العصر الذي نؤرخ له . ونحن نعرف أن المدارس التي أنشئت بمصر في العهدين الأيوبي والمملوكي كانت موزعة على بيئات ثلاث ، وهي بيئة الاسكندرية ، وبيئة القاهرة ، وبيئة قوص أو الصعيد . فأما البيئة الأولى وهي :

بيئة الاسكندرية

فقد شهدها ابن جبير ، ووصفها في رحلته التي قام بها في القرن السادس ، ومدح مدينة الاسكندرية بحسن موقعها ، واتساع مبانيها ، واحتفال أسواقها ، وعجيب مناراتها ثم قال : « ومن مناقب هذا البلد ومفاخره العائدة في الحقيقة إلى سلطانه المدارس والحارس الموضوعه فيه لأهل الطلاب والتعبد ، يفدون من الأقطار النائية ، فيلقى كل واحد منهم مسكنا يأوى إليه ، ومدرسا يعلمه الفن الذي يريد تعلمه ، وإجراء يقوم به في جميع أحواله . واتسع اعتناء السلطان بهؤلاء الغرباء الطارئين ؛ حتى أمر بتعيين حمامات يستحمون فيها متى احتاجوا إلى ذلك ، ونصب لهم مارستانا لعلاج من مرض منهم ، ووكل بهم أطباء يتفقدون أحوالهم الخ »^(١) .

ووصف ابن جبير أهل هذه المدينة فقال إنهم « في نهاية الترفه واتساع الأحوال » . ثم قال : « وهي أكثر بلاد الله مساجد ، حتى أن تقدير الناس لها يطنف ، فمنهم المسكن

والمقلّ . فالمسكّن ينتهى فى تقديره إلى اثنى عشر ألف مسجد ، والمقل مادون ذلك .
وقد سبق أن ذكرنا أن صلاح الدين أنى مصر ، وبالإسكندرية بعض مدارس تقوم
بدراسة الفقه على مذهب أهل السنة . ومن هذه المدارس مدرسة أنشأها وزير كردى الأصل ،
هو (ابن السلار) وكان فى نزاع متواصل مع وزير شيعى المذهب هو (ابن مصّال) . وكان
ابن السلار فى أول أمره شيعيا ، ثم أظهر اعتناقه للمذهب السنّى . ومن هنا نشأت مودة
بينه وبين زعيم السنيّين فى الشام نور الدين محمود بن زنكى . ولا يبعد أن تكون شخصية
نور الدين من العوامل التى أدت إلى بناء هذه المدرسة ؛ فبنيت عام ٥٤٦ هـ وقام على
إدارتها إمام عظيم من أئمة الفقه والحديث ؛ هو (الحافظ السانّى) وهو الذى أدرك صلاح الدين ،
وقلنا إنه كان يذهب إليه بأولاده لسماعه .

من أجل ذلك نرجح أن بيئة الإسكندرية لم تكن — كغيرها من البيئات المصرية
الأخرى — بحاجة إلى عناء كبير يبذله صلاح الدين لتتحول إلى المذهب السنّى ، وتترك
مذهب التشيع . ولعله من أجل هذا السبب الأخير ، ومن أجل الكراهية الدينية الطبيعية
ضد الصليب رحبت الإسكندرية ترحيبا عظيما بصلاح الدين ، وأعانتة كثيرا فى الحصار
الذى ضربه الصليبيون حول هذه المدينة ، وضيقوا بها الخناق على جند صلاح الدين ؛ وذلك
كله فى أثناء الحملة الأولى من حملات أسد الدين شيركوه على مصر ؛ حتى لقد يؤس صلاح
الدين نفسه من دخول هذه البلاد ، وآلى على نفسه إذا هو عاد إلى دمشق ألا يعود إليها . ومع
ذلك فقد اضطر إلى أن يصحب عمه فى حملته الأخيرة عايبا ، وكان من أمره ما كان
من وصوله إلى الوزارة الفاطمية أولا ، ثم إزالته لهذه الدولة وإقامة الدولة الأيوبية مكانها
بعد ذلك . أما البيئة الثانية فهى :

بيئة القاهرة

وقد كانت عاصمة الخلافة الفاطمية ، وحصن الدعوة التى أنشأها فى مصر وغيرها
من البلاد الشرقية . ومن ثم احتاجت إلى جهد كبير من رجال الدولة الأيوبية الجديدة ،

للكى يتم لهم الرجوع بهذه البيئة العظيمة من المذهب الشيعى الى المذهب السنى .
من أجل هذا راينا صلاح الدين يبادر إلى بناء المدارس السكثيرة بالقاهرة ؛ وذلك
منذ كان وزيراً للعاضد الفاطمى ؛ حتى لقد قلنا أن بناءه المدارس على هذا النحو كان خطة
موضوعة لهدم المذهب الشيعى ، وطريقة مرسومة للقضاء على الأفكار التى أتى بها
الهمبيديون من بلاد المغرب ، وكان صلاح الدين هو وحده صاحب الفضل الأكبر فى
الوصول إلى هذه الغاية .

وأول ما بدأ به صلاح الدين من ذلك بناؤه مدرستين على عهد العاضد الفاطمى نفسه :
أولاهما — مدرسة للشافعية بجوار الجامع العتيق ، وعرفت بأسماء كثيرة منها :
المدرسة الناصرية ، والمدرسة الشريفة ، ومدرسة ابن زين التجارة ؛ نسبة إلى العالم
نشافى الذى طالت مدة إقامته ، حتى عرفت باسمه ، هكذا (١) .

والثانية — مدرسة للمالكية ، عرفت باسم (دار الفزل) ثم عرفت باسم المدرسة
القمحية ؟ نسبة الى القمى الذى كانت تحصل عليه هذه المدرسة من ضيعة وقفها صلاح الدين
عليها بالفيوم (٢) .

ثم مات العاضد الفاطمى ، ومضى صلاح الدين فى ابتناء المدارس فبنى منها :
مدرسة ثالثة — لالفهاء الحنفية أطلق عليها اسم (المدرسة السبوفية) ، بنيت إذ ذاك
بالقاهرة بدار الوزير الفاطمى المعروف باسم (عباس العبىدى) (٣) .

(١) انظر النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٥٥ حاشية رقم ٤ وأظن ج ٢ ص ٣٨٥ حاشية رقم ١ ،
ونخط للمقريزى ج ٢ ص ٦٣٣ وجه ٤ ص ١٩٢ ط بلاق وانظر كتاب الانتصار لابن دماق
ج ٤ ص ٣٩٣

(٢) انظر المخطوط للمقريزى ج ٤ ص ١٩٣ النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٣٨٥

(٣) وهو ابن لاحد الأمراء الفاطميين وكان أبوه زوجاً لأمرأة تدعى « بلاثة » وأولدها
عباساً هذا ، ثم تزوجت من بعده بالوزير الكردي الذى مر ذكره وهو ابن السلاط : أظن —
الفاطميون فى مصر ص ٣٩٦ حاشية رقم ٣

والى جانب المدارس الثلاث السابقة للشافعية ، والمالكية ، والحنفية بنى صلاح الدين مدرستين أخريين لفقهاء المذهب الشافعى خاصة ؛ وهو المذهب الذى كان عليه أكثر أفراد البيت الأيوبى نفسه كما ذكرنا . إحداهما ، وهى المدرسة :

الرابعة — بجوار الامام الشافعى . والأخرى وهى المدرسة :

الخامسة — بجوار المشهد الحسينى ^(١) .

وقد ذكر السيوطى المدرسة التى بجوار الامام الشافعى فقال : « وينبغى أن يقال لها (تاج المدارس) ؛ وهى أعظم مدارس الدنيا على الإطلاق ، لشرفها بجوار الامام الشافعى . بناها السلطان صلاح الدين سنة اثنتين وسبعين وخمسمائة . فلما كانت سنة احدى وعثمانية وستائة ولى تدريبها قاضى القضاة تقي الدين محمد بن رزين الحموى ^(٢) . غير أن الباحثين عثروا على كتابة من أقدم الكتابات الأثرية يرجع عهدها الى العصر الأيوبى ؛ موضوعها وصف هذه المدرسة التى بناها صلاح الدين بجوار الامام الشافعى وهذا نصها : « بنيت هذه المدرسة باستدعاء الشيخ الفقيه الامام . . . الزاهد نجم الدين ، ركن الاسلام ، قدوة الأنام ، مفتى القرن أبو البركات بن الموفق الخبوشانى أدام الله توفيقه لفقهاء أصحاب الشافعى رضوان الله عليه ، الموصوفين بالأصولية الموحدة الأشعرية [المنصورين] على الحشوية وغيرهم من المبتدعة ، وذلك فى شهر رمضان سنة خمس وسبعين وخمسمائة ^(٣) » .

وهنا نلاحظ أمرين : أولهما — تاريخ إنشاء المدرسة وهو تاريخ مخالف لما ذكره السيوطى وثانيهما — ورود اسم الامام الذى كان أول من ولى التدريس بها ؛ وهو الخبوشانى . وقد كان هذا الرجل من أخطر الفقهاء السنيين الذين وقعوا على الوثيقة التى خلعوا فيها آخر خلفاء

(١) أنظر الجوامع الزاهرة ج ٦ ص ٥٥ حاشية رقم ١ ، وانظر شفاء القلوب ص ٥٢

(٢) أنظر حسن المحاضرة ص ١٤٠

(٣) Wiet : Les mosquéea du Caire P.101• Repertoire Tome X P. 95 No. 339

وما زالت هذه الموحدة الأثرية نفسها موجودة إلى الآن بدار الآثار العربية بمصر ؛ مع ملاحظة أن لفظ [المنصورين] فى النص المتقدم إضافة من عندنا نحن اقتضاها المعنى .

الدولة الفاطمية، كما كان أول من خطب في جامع عمرو للخلافة العباسية؛ وذلك في الوقت الذي رفض فيه الفقهاء الآخرون ذلك، وأقلقوا بالصلاح الدين من أجله. « ولا ننسى في هذه المناسبة أيضاً أن نقول أن الخبوشاني هذا فارسي الأصل، وأن نشأة المدارس نفسها فارسية أيضاً، وأن الأشعري الذي أشير إلى مبادئه في هذا النقش زعيم ديني كبير ظهر في القرن الرابع، وأن المؤسسة الإسلامية التي تسمى المدرسة كانت أداة من أدوات الحركة الأشعرية »^(١).

فذلك إذن خمس مدارس بناها صلاح الدين بمصر؛ وذلك كله عدا المدرسة التي بناها هذا المصلح الكبير بدمشق، وعدا المدرسة التي بناها كذلك بالقدس، ولقد أحصى ابن خلكان عدة المدارس التي بناها السلطان، ثم قال :

« ولقد فكرت في نفسي في أمور هذا الرجل، وقلت أنه سعيد في الدنيا والآخرة. فإنه فعل في الدنيا هذه الأعمال المشهورة من الفتوحات الكثيرة وغيرها، ورتب هذه الأوتاف العظيمة، وليس شيء منها منسوباً إليه في الظاهر، فإن المدرسة التي بالقرافة ما يسمونها إلا بالشافعي، والمجاورة للشهد الحسيني لا يقولون إلا الشهيد، وخالقاه لا يقولون إلا سعيد السعداء، والمدرسة الحنفية لا يقولون إلا السيوفية، والتي بمصر (يريد القسطنطينية) لا يقولون إلا مدرسة زين التجار، والتي بمصر أيضاً مدرسة المالكية، وهذه صدقة السر على الحقيقة الخ. »^(٢)

نستطيع بعد ذلك أن نرجع إلى خطط القريزي، فنجد أنه قد أحصى المدارس التي بنيت في بيئة القاهرة وحدها، فإذا هي تبلغ ثمانى عشرة مدرسة^(٣)، أضاف إليها العالم الأثري Van Bercham مدرسة اسمها المعزية، لم يُعرف بعد من بناها^(٤).

(١) نفس المصدر السابق ص ١٠١

(٢) نقل هذه العبارة عن ابن خلكان صاحب النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٥٥

(٣) أنظر الخطط ج ٤ من ص ١٩٣ — إلى — ص ٢١٦

(٤) راجع أيضاً Corpus Inscriptionum Arabicorum P. 118.

أما المدارس التي بنيت بالقاهرة والفسطاط معاً فبانغ تعدادها في خطط المقرري
خمساً وعشرين مدرسة . ونود هنا أن نشير من هذه المدارس كلها الى ثلاث فقط على
سبيل المثال وهي :

المدرسة الكاملية : وتسمى دار الحديث — ويقول المقرري عن هذه المدرسة :
« أنشأها الملك الكامل محمد بن الملك العادل أبي بكر أيوب سنة إحدى وعشرين
وسمائه للهجرة ، وهي ثاني دار عملت للحديث ، فإن أول من بنى داراً للحديث على وجه
الأرض هو الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي بدمشق . ثم بنى الكامل هذه الدار ،
وكلت عمارتها سنة اثنتين وعشرين وسمائه ، وجعل شيخها أبا الخطاب عمر بن دحية ،
ثم وليها من بعده أخوه أبو عمرو عثمان بن دحية الخ » ^(١)

والمدرسة الصالحية : بناها الملك الصالح نجم الدين أيوب عام ٦٣٩ هـ ، وكانت
أشبه شيء بجامعة كبرى ذات كليات أربع ؛ تختص كل واحدة منها بمذهب من مذاهب
السنة الأربعة المعروفة . وامتدح الشعراء هذه المدرسة . فن ذلك ما قاله أبو الحسن الجزار :

ألا هكذا يبني المدارس من بني ومن يتغالى في الثواب وفي البنا
ومن ذلك ما قاله المراج الوراق :

ملك له في العلم حب وأهله فله حب ليس فيه ملام
يشيدها للعالم مدرسة غداً عراق لها إذ ينسجون وشام
ولا تذكرن يوماً نظامية لها فليس يضهي ذا النظام نظام ^(٢)

والمدرسة الفاضلية : بناها القاضي الفاضل عام ٥٨٠ هـ للهجرة . وإنما تختص هذه
المدرسة بالذكر لشيئين : أحدهما — شخصية القضي نفسه ؛ وهي شخصية رجل فتن
بالعلم وعرف له بلاؤه في ميادين الأدب والسياسة .

(١) السيوطي نقلاً عن المقرري . أنظر حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٢

(٢) حسن المحاضرة للسيوطي ج ٢ ص ١٤٢

وثانيهما : المكتبة التى ألحقها الفاضل بهذه المدرسة ؛ وقيل إنه « جعل فيها من كتب
النصر مائة ألف كتاب مجلد » (١) .

على أن الشك يقع فى عدد هذه الكتب من ناحية ، وفى مادتها من ناحية ثانية .
هل كانت هذه الكتب التى حصل عليها القاضى الفاضل فى العلوم العقلية ؛ أم فى العلوم
الإنشائية ؟ وإن كنا نرجح أنها كانت كتباً فى المواد التى تتمشى مع مذهب أهل السنة
ولما أنحف الفاضل بها مدرسته .

ثم ما أكثر ما بنى أمراء البيت الأيوبى — خلا ملوكه وسلاطينه — المدارس التى
حاكى بها أولئك الملوك والسلاطين . وتكفينا الإشارة هنا الى المدرسة التى بناها الأمير
(عمر تقي الدين) وهو ابن أخى السلطان صلاح الدين ، وكان هذا الأمير شديد الحب
لعمه ، قوى التأثير به وبأخلاقه وأعماله . أثر عنه أنه اشترى (منازل الغز) وعمرها مدرسة
لشافعية ، ووقف عليها حمام الذهب والروضة (٢) .

ثم فى عهد المماليك كثرت دور العلم من مدارس وخوانق ، وكانت لسلاطين هذه
الدولة عناية كبرى بهذه الدور ، أعانهم عليها الثراء الذى بلغته مصر فى أيامهم ، وزاد
فى حماسهم لها الخراب الذى كاد التتار أن يصيبوا به بلادهم وعلماءهم ؛ كما أصابوا به من
قبل البلاد الإسلامية الأخرى وعلماءها .

وكان من أشهر هذه المدارس المملوكية :

المدرسة الظاهرية القريضة — تمييزاً لها عن المدرسة الظاهرية الجديدة — والأولى
منسوبة إلى الملك الظاهر بيبرس البندقدارى ، بناها عام ٦٦١ هـ ورتب لتدريس
الشافعية بها — تقي الدين بن رزين ، ولتدريس الحنفية محيى الدين عبد الرحمن
ابن السكحال بن العديم ، ولتدريس الحديث الحافظ شرف الدين الدمياطى ،

(١) الحطط للمقريزى ج ٢ ص ٢٥٥ .

(٢) الهجوم الزاهرة ج ٥ ص ٣٨٥ .

ولتدريس القراءات كمال الدين القرشى ، وألحق بها خزانة كتب عظيمة .

والمرسة المنصورية : نسبة إلى الملك المنصور قلاوون ، بناها عام ٦٧٩ هـ ورتب فيها دروساً للفتة على المذاهب الأربعة ، والحديث ، والتفسير ، ودروساً كذلك للطب .

والمرسة الناصرية : نسبة إلى الناصر محمد بن قلاوون . فرغ من بنائها عام ٧٠٣ هـ وقال المقرئى إنه أدرك هذه المدرسة ، وأنها محترمة للغاية ، وأن السلطان عين بها المدرسين للمذاهب الأربعة ، وألحق بها مكتبة حافلة ، وتحمس لبنائها وبناء المارستان المنصورى الكبير ، بعد أن عاد إلى عرشه للمرة الثانية^(١) .

والناصر بن قلاوون هو الذى بنى كذلك خانقاه مرياقوس التى مر ذكرها . ومن ظريف ما ينسب إليه أيضاً أنه ألقى بمدرسته (سبيلا) . ولعل هذه أول مرة ظهرت فيها كلمة (سبيل) فى الكتابات التاريخية الأثرية^(٢) .

والحق أن الملك الناصر بن قلاوون كان من أعظم سلاطين المماليك شغفاً بالعمارة وميلاً صحيحاً إليها ؛ حتى قيل إنه فى سلطنته الثالثة — التى دامت نحواً من اثنتين وثلاثين سنة — كان ينفق كل يوم زهاء ثلثمائة وخمسين ديناراً على المباني العامة .

وعجب المؤرخون جميعاً لهذا التهافت الذى بدا من الملك الناصر على البناء والعمارة ، حتى قال ابن إياس عنه : « ولا يعلم لأحد من الملوك آثار مثله ، ومثل ممالكه . وقد تزايدت فى أيامه بالديار المصرية والبلاد الشامية العمار مقادير النصف من جوامع ، وقناطر ، وغير ذلك من العمار والإنشاء »^(٣) .

ثم مدرسة السلطان حسن : نسبة إلى السلطان حسن بن الناصر محمد بن قلاوون ، قال السيوطى^(٤) : نقلها عن المقرئى : شرع فى بنائها سنة ٧٥٨ هـ .

(١) خطط المقرئى ج ٢ ص ٤٠٦

(٢) Wiet, Les Mosquées du Caire. P. 113

(٣) بدائع الزهور ج ١ ص ١٧٣ .

(٤) حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٤

وقال : ولا يعرف ببلاد الإسلام معبد من معابد المسلمين يحكي هذه المدرسة في كبر
قالبها ، وحسن هندامها ، وضخامة شكلها . ودامت العمارة فيها ثلاث سنين لا تبطل يوماً
واحداً . وأرصد لمصروفها في كل يوم عشرين ألف درهم ، منها نحو ألف مثقال ذهباً ؛
حتى قال السلطان : لولا أن يقال ملك مصر عجز عن إتمام ما بناه ، لترك بناءها من
كثرة ما صرف عليها . وذرع أبوابها الكبير خمسة وستون ذراعاً في مثلها . ويقال إنه
أكبر من أبواب كسرى بخمسة أذرع . وبها أربع مدارس للمذاهب الأربعة .
قال الحافظ بن حجر في كتابه أنباء الغمر : يقال أن السلطان حسن أراد أن يعمل في
مدرسته درس فرائض . فقال البهاء السبكي : هو باب من أبواب الفقه . فأعرض السلطان
عن ذلك . فاتفق وقوع قضية في الفرائض مشكلة ، فسئل عنها السبكي فلم يجب عنها ،
فأرسلوا إلى الشيخ شمس الدين الكلأوى فقال : إذا كانت الفرائض باباً من أبواب
الفقه فلم لا يجب ؟ فسق ذلك على بهاء الدين ، وندم على ما قال .

والمدرسة الظاهرية الجديرة : بُرُغ من بنائها عام ٧٨٨ هـ فأقبل الشعراء على
السلطان الملك الظاهر يهنئونه بها ، وكان من ذلك قول أحدهم :

الظاهر الملك السلطان همته كادت لرفعته تسمو على زُحل
وبعض خدامه طوعاً لخدمته يدعو الجبال فتأتيه على عجل

وعين السلطان فيها مدرسين للفقه على المذاهب ، الأربعة وللحديث ، وللقراءات .
« فلم يكن منهم من هو فائق في فنه على الآخرين في فنونهم » ^(١) .

وبهذه المدرسة عين الشيخ سراج الدين البلقيني مدرساً للتفسير ، وكفاها به فخراً !

* * *

وقبل أن نترك بيئة القاهرة إلى غيرها ، يجمل بنا أن نشير بإشارات لطيفة إلى بعض
أوصافها ؛ كما تظهر في عبارات من مر بها من الرحالة كائن سعيد المني ، وابن جبير ،
وعبد اللطيف البغدادي :

فاما ابن سعيد فلم يظهر إعجابه بمدينة القاهرة؛ وفضل عليها مصر (الفسطاط) قال :
وهذه المدينة (أى القاهرة) اسمها أعظم منها ، وكان ينبغي أن تكون فى ترتيبها ومبانيها
على خلاف ما عاينته ؛ لأنها مدينة بناها المعز ، وكان سلطانه قد عم . . وقد عاين مباني
أبيه المنصور فى مدينة (المنصورة) .. وعائنه المهديّة النخ . ولكن أباسعيد أظهر إعجابه
ببركة القيل^(١) ، وقال فيها شعرا .

وأما ابن جبير فلم يكده يصف من القاهرة إلا مساجدها ، ومزاراتها ، ومشاهدها ،
ووقف عند هذا الحد^(٢) .

وأما عبداللطيف البغدادى فإنه مر بمصر ، وألقى دروسا له فى بعض جوامعها ، ولقى
بها نفرا من العلماء والفضلاء والوزراء . ولأنه عالم وطبيب ، فوق أنه مؤرخ وأديب ، فقد
وصف نيل مصر وفيضانه ، ونبات البلاد وحيوانها ، وأبنيتها وسفنها وآثارها القديمة ؛
وخاصة الأهرام والموميات . وذلك كله موضوع المقالة الأولى من كتابه (الإفادة والاعتبار) .
وأما موضوع المقالة الثانية فأخبار الجماعة التى منيت بها مصر عام ٥٩٧ للهجرة ، واستمرت
إلى العام الذى تلاه . شهدا البغدادى بنفسه ، ولمس آثارها بيده . ومهما يكن من أمر
هذه الأخبار التى أوردها هذا الرحالة فمنها قوله : «واعلم أن القبط بمصر نظير النبط بالعراق ؛
ومنهم نظير بابل ، والروم والقياصرة بمصر نظير الفرس والاكاسرة بالعراق ، والإسكندرية
نظير المدائن ، والفسطاط نظير بغداد النخ»^(٣) .

والغريب أن القاهرة لم يرد لها ذكر كالفسطاط فى كتاب الافادة والاعتبار . فهل
معنى ذلك أن عبد اللطيف البغدادى كان كابن سعيد المغربى غير معجب بهذه المدينة
الجديدة ؟ إن كان الأمر كذلك فما السبب ؟ لسنا ندرى .

(١) أظن خطاط المقرئ ج ٢ ص ١٨٧ ، ١٨٨

(٢) رحلة ابن جبير ص ١٣ — ٢٨

(٣) الإفادة والاعتبار ص ٣٨ طبعة مصر سنة ١٢٨٦

وندع بيثة الاسكندرية والقاهرة ونأخذ في البيثة الثالثة وهى هنا بيثة :

قوص أو الصعيد

ومعلوماتنا عن هذه البيثة في القرنين السادس والسابع ، أى في العهد الأيوبي نفسه قليلة الغناء . غير أنه جاء في القرن الثامن الهجرى من وصف لنا هذه البيثة بشىء من الإسهاب والإفاضة . وهذا الذى وصفها هو (كمال الدين الأدفوى) المتوفى عام ٧٤٨ هـ ، وكتابه الذى نشير إليه هنا هو (الطالع السعيد لأسماء الفضلاء والرواة بأعلى الصعيد) .

غير أنه من المسير علينا أن نطمئن كثيراً إلى كل ماورد بهذا الكتاب ، لأن صاحبه كان مدفوعاً إليه بدافع من تعصبه لهذا الاقليم . ومع هذا فكتابه لا يمكن أن تخلو من بعض الحقائق الهامة ؛ ومنها أن هذا الاقليم كان كثير الخيرات . وقد اشتهرت فيه مدن كثيرة من أهمها :

(أدفو) مدينة الفقه والعلم .

(وأسنا) مدينة الترف والشعر .

(وقنا) مدينة الزهد والتصوف ^(١) .

ثم منها أى من هذه الحقائق الهامة ، أن التشيع كان منتشرأ في هذه البيثة ؛ فاحتاج الفقهاء والعلماء في الدولة الأيوبية إلى مجهودات كبيرة ؛ حتى يخفف بها مذهب الشيعة . قال الأدفوى في معرض كلامه عن أسنا... وكان التشيع بها فاشياً ، والرفض ماشياً ، فنفخ حتى جف ، ونزل بها الشيخ بهاء الدين بن هبة الله القفطلى فزال بسببه كثير من ذلك » . وقال الإدفوى في وصف هذا الشيخ :

(١) في كتاب الطالع السعيد وصف لهذه المدن الثلاث من مدن الصعيد يحسن بنا أن نذكره قال : فأما (مدينة أدفو) — وهى مستط رأس المؤلف — فكان بها جمع كبير من أهل الرئاسة والسكرم ، وأهلها معروفون بالفقه ، موصوفون بالصدق وانتحز في الأقوال ، مشهورون بإكرام

« وفتح أسنانه أنه كان التشيع بها فاشيا ، فما زال يجتهد في إخاده وإقامة الأدلة على بطلانه . وصنف في ذلك كتابا سماه (النصائح المفترضة في فضائح الرفضة) ... وهموا بقتله فخاه الله منهم ... فهو أحد من فتح البلاد ، وانتفع به العباد الخ » .

ثم أحصى الأدفوى مدارس قوص في القرن الثامن للهجرة ، فإذا هي (ستة عشر مكانا للتدريس) لا ندري كم من هذا العدد شهدته القرنان السادس والسابع ؟ ومن الجائز أن تكون هذه الفترة التاريخية التي نشير إليها قد شهدت أكثر من هذا العدد .
والخلاصة — أن بيئة قوص أو الصعيد كان يغلب عليها العلم ، والزهد ، والتصوف والتعبد . وكانت بيئة الاسكندرية بنوع خاص شبيهة بالصعيد من هذه الناحية . ونظرة واحدة في كتاب حسن المحاضرة للسيوطي في باب الزهاد والمتصوفة تدلنا على صدق هذه الملاحظة . ولا غرابة في ذلك فالإلى الاسكندرية وقد كثير من الفضلاء والعلماء وأهل العلم والزهادة والتصوف : كالحافظ السلفي الذي وفد إليها من أصبهان ، وكأبي الحسن الشاذلي الذي جاءها من بلاد المغرب وغيرها .

الوارد ، وإغاثة الملهوف وإسداء المعروف ، وكان بها (بنو نوفل) أهل مكارم رياسة وجلالة ونفاة ، ولولا أنهم أهل لفرحت فضلمهم وذكرتهم ببلهم .

وأما (مدينة أسنا) فقال عنها الأدفوى : وكان بها يوت معروفه بالاصالة والرياسة والفضائل حتى قيل إنه كان بها في وقت واحد سبعون شاعرا ، وخرج بها جمع كبير من أهل العلم والأدب ... غير أن الشر يغلب الخير فيها ... وهي ضد المدينة للنورة ، فإن تلك تنفي خبيثتها ، وهذه تخرج عنها أخيارها ، فلما ظهر بها عالم أو صالح ، الا انتقل عنها وسكن غيرها .

وأما (مدينة قنا) ، فوصفها الأدفوى بقوله : وهي عش الصالحين ومأوى العارفين ... خرج منها علماء ورؤساء وأهل مكارم ، وأرباب مقامات ، وأحوال ومكاشفات ، وجبايتها عليها بهجة ووضاعة ، يقصدها الزوار من كل الأنظار ، زعموا أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى في المنام بها وقال : لأنها قدسيت بأبن عبد الرحيم .

وليس شك في أن الأدفوى كان مغرضا فيها إلى به من أوصاف ، ولسنا متى حذفنا من عباراته أكثرها دلالة على تعصبه وأغراضه ، بقيت لنا عبارات تدل على الصفات الغالبة على كل مدينة من هذه المدن ؛ وهي الصفات التي أشرنا إليها آنفا .

تلك إذن إشارة إلى بعض المدارس التي نعمت بها مصر في القرون التي نؤرخ لها ثم لا بأس من أن نتحدث بعد عن هيئة التعليم بهذه المدارس ، ونشير إلى نوع الثقافة الذي امتاز به المعلمون بها ، ونشير إلى العلوم التي كانت تدرس هناك . وغرضنا من ذلك هو أن نعطي صورة واضحة بقدر المستطاع عن تلك الحياة العلمية الخصبية التي كان يحياها أولئك العلماء ، في ظل دول إسلامية عنيت بهم ، شجعتهم على عملهم ، ووفرت لهم الوقت والمال . ثم جاءت الظروف السياسية نفسها ، رسمت لهم الخطط التي يسرون عليها ، والغاية التي يهدفون إليها ، والمحيط الذي يسبحون فيه .

فكيف كان نظام التعليم في هذه المدارس ؟ وما نوع الثقافة التي كانت بها ؟ ذلك ما نريد أن نعرض له بإيجاز في ختام هذا الفصل .

المدرسون والتدريس

لم تكد المصادر التي يرجع إليها في تاريخ الدولتين الأيوبية والمملوكية تمدنا بشيء ذي بال في وصف نظام التعليم بهذه المدارس التي نتحدث عنها . ولكن هذه المصادر التي تشير إليها تكثفي بأوصاف موجزة لهذه المدارس ؛ فيعثر الباحث في ثنايا هذه الأوصاف على عبارات تدله دلالة قريبة أو بعيدة على شيء من هذا النظام ، أو على شيء من مراتب العلماء ، أو درجاتهم الفنية بالتعبير الحديث .

من ذلك مثلاً أن نقراً عن أحد العلماء أنه (تولى التدريس) بإحدى المدارس على مذهب مالك أو الشافعي ، وأن آخر (تصدر للاقراء) أي اقراء مذهب مالك أو الشافعي ، وأن ثالثاً كان يتولى (الإعادة) أعنى كان معيداً ، وهكذا .

أفلا يمكن أن تدل هذه النصوص وأمثالها على أن وظائف التعليم بهذه المدارس كان يهد بها إلى معلمين على طبقات ثلاث ؟

طبقة لها الصدارة — هي الطبقة التي يشغل فيها الأستاذ (وظيفة الصدر) لإقراء مذهب من مذاهب الفقه .

وطبقة تأتي بعد ذلك — هي طبقة المدرسين ، وهم الذين يعينون الصدرين في شرح مادته . ثم طبقة المعيدين — وعددهم في المدرسة أكثر من عدد غيرهم في الغالب . وإليك بعض نصوص ربما ساعدت على هذا الفهم :

في كتاب الخطط للمقريزي وصف للمدرسة التي بناها صلاح الدين ، بجوار الامام الشافعي جاء فيه قوله : « وجعل فيها معيدين ، وعدة من الطلبة ، وولى تدريسها جماعة من أكابر الأعيان ، ثم خلت من مدرس ثلاثين سنة ، واكتفى فيها بالمعيدين ، وهم عشرة أنفس » .

ومعنى ذلك أنه لم يكن من الضروري دائماً أن تكون هيئة التدريس كاملة بالمدرسة . الواحدة . بل كان من الجائز أن تخلو المدرسة من المدرسين ، مادام المعيدون فيها يقومون بالعمل .

وفي كتاب الطالع السعيد للأدقوى قوله في ترجمة (ابن مفلح) :
وتولى تدريس المدرسة المعزية بأسنا ، وكان بها بهاء الدين القفطى معيداً عنده ^(١) .
والظاهر أن مدرس المدرسة كان له النظر في أوقافها . وكان يؤثر على ذلك أيضاً كما يؤثر على التدريس نفسه . قال السيوطي يصف هذه المدرسة التي مر ذكرها ؛ وهي المدرسة التي بناها صلاح الدين بجوار الشافعي .

« وجعل التدريس والنظر بها للشيخ نجم الدين الخبوشاني ، وشرط له من المعلوم في كل شهر أربعين ديناراً عن التدريس ، وجعل له عن النظر في أوقاف المدرسة عشرة دنائير ، ورتب له من الخبز في كل يوم ستين رطلاً بالمصري ، وراويتين من ماء النيل » ^(٢) .

(١) الطالع السعيد ص ١٩٢

(٢) حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٠

أما (الصدر) فالظاهر أنه إمام العصر في الفقه أو الحديث أو التفسير؛ أو هو من كبار الأئمة في عصره ، وأكثرهم تمكنًا من مادته . وعليه يتخرج الكثيرون من برايع (المدرسين) ، وإليه يذهب الملوك والأمراء والوزراء والفضلاء لسماعه والإفادة منه . وليس من الضروري أن يكون لكل مدرسة صدرها ؛ لأنه إن أمكن أن تستغنى المدرسة عن مدرستها ، تكتفى بالمعدين بها ، فالأولى بها أن تكتفى بالمدرس ، وتنتظر الحظ الذي يتيح لها فرصة (الصدر) يجلس بها ، ويجلب إليها الكثيرين من أهل الطلب والعلم .

* * *

ولندع هذه الوظائف جانباً ، لنلقى نظرة أخرى على نوع الثقافة التي كانت تميز القائمين في هذه المدارس بأمور التعليم . وهنا لا يصعب على الباحث أن يدرك أن الثقافة التي كان يحصل عليها هؤلاء الأساتذة ، لم تخرج في مجموعها عن أن تكون ثقافة إسلامية خالصة ، لم تأذن لها الحكومات السنية فتمتزج بغيرها من الثقافات الأجنبية عن الإسلام .

فما مواد هذه الثقافة التي ذاعت في تلك المدارس أو الجامعات ؟ ليس شك أن الفقه والحديث كانا يحتلان المكان الأول في هذه الثقافة ؛ بل يخيّل إلى الباحث أن الفقه والحديث مسائل الخلاف لم تحظ بحجاسة حكومية إسلامية قدر ما حظيت به من حجاسة الحكومتين الأيوبية والمملوكية . وفي بعض الأخبار التي سبق أن أوردناها عن كلف رجال هاتين الدولتين بالفقه والحديث ما يكفي للدلالة القوية على صدق هذه الدعوى . وإذا كانت السيطرة العظمى في الميدان العلمي للفقه والحديث في العصر الأيوبي ؛ فمضى ذلك أن العناية كانت على أتمها كذلك بسائر العلوم المتعلقة بالدين ؛ ومنها التفسير ، والفرائض ، والقراءات ، والأصول ، وما إليها من المواد التي تتألف منها ثقافة إسلامية خالصة . وليس عالم من علماء مصر والشرق في ذلك الوقت إلا وهو عارف .

كل المعرفة بهذه الثقافة الدينية ، مشهور شهرة صحيحة في كل مادة من موادها ، أو في هذه المواد كلها متى أمكن ذلك . أما النحو والبلاغة فهما من أخطر المواد التي تألفت منها هذه الثقافة . وبسبب ذلك أن هذه المواد التي ذكرناها كانت ضرورية لدراسة الفقه . بل إن الفقيه كان لا يمكنه أن يسير شوطاً بعيداً في علمه ، دون أن يكون له علم كبير بهذه المواد . وبسبب هذا لا تكاد نقرأ ترجمة لفقيه ما ، إلا ويقال لنا في هذه الترجمة إنه درس النحو على فلان من العلماء ، أو إنه كان ممن يحفظون كتاب سيديويه أو غيره من أكابر النحاة . بل إنه بسبب هذا كان ملوك بني أيوب يعنون عناية كبرى بهذه العلوم . وكان أحدهم وهو المعظم عيسى ممن اشتغلوا اشتغالا صحيحا بمادة النحو بنوع أخص . وكثيراً ما سمعنا عن غيره من ملوك الدولة الأيوبية خاصة ، أنهم أمروا فألفت لهم أراجيز نحوية ، وعليها شروح قيمة وافية .

ثم كان من عناصر الثقافة التي امتاز بها علماء ذلك الوقت عنصر هام ؛ هو (الأدب) . وللأدب قيمة كبرى في تلك العصور ، لأنه يعين على فهم الدين ، ويساعد على تكوين ذوق لغوي مستقيم . ولا تكاد نعرف عالماً من علماء مصر أو الشرق في ذلك العصر أيضاً إلا وله إلمام بالأدب ، وذوق كبير فيه . قال الأدفوى في ترجمته لابن دقيق العيد : وحكى أنه كان يحفظ في الأدب زهر الآداب^(١) . بل إن كثرة ساحقة من علماء العصر كانوا شعراء أفاضل ، لهم نظم جيد ، وشعر قل أن يصدر عن أمثالهم من العلماء ؛ إذ المعروف عن هؤلاء أنهم لا يحسنون الشعر ، وأنه يصعب عليهم نظمهم ، لطول اشتغالهم بالمسائل العقلية أو العلمية . ومن ثم كان للعالم ذوق يخالف ذوق الأديب . ومع ذلك فأشعار العلماء في العصر الذي نؤرخ له تستحق الالتفات . ومنها على سبيل المثال نظم العالم الشاعر الملقب (بابن الأرجواني)^(٢) :

(١) الطالع السعيد ص ٢١٠

(٢) الطالع السعيد ص ١٥٥

طرت والليل مسبول الجناح مرحبا بالشمس من قبل الصباح
 سلم الإيماء عنها خجلا حينما كان بها السر مباح
 غادة تحمل في أجفانها مرضا فيه منيات الصبحاح
 كالقضيبي اهتز والبدر بدا والكثيب ارتجّ والعنبر فاح

والخلاصة أن الأدب كان يحتل مكاناً ممتازاً في هذه الثقافة السائدة ، وأن العلوم التي كانت تدرس في هذه المدارس لم تكن غير عاوم السنة ؛ وهى الحديث ، والتفسير ، والفقه ، والقراءات ، ثم النحو ، والبلاغة ، والتاريخ وغيرها من العلوم التي ستعرض في الفصول التي تلى ذلك .

أما الجبر ، والمقابلة ، والكيمياء وغيرها من العلوم النقلية البحتة فكانت عما يشغل بعض الرجال في منازلهم الخاصة ، لافي المدارس أو المساجد . نعم — ذكرنا مادة الكيمياء فيما ذكرنا من المواد التي اشتغل بها بعض العلماء ، وذلك أن بعض شباب المسلمين في العصر الأيوبي كان يشتغل بهذه المادة ، رغبة منه في خدمة الحرب ، والمساهمة فيها بنصيب كان له أكبر الأثر في بعض الانتصارات التي كسبها المسلمون على أعدائهم الصليبيين .

من أجل هذا نقرأ في المصادر التي تحدثنا عن هذه الحروب أن شاباً دمشقياً استطاع تأليف أدوية لإحراق الأبراج التي صنعها الصليبيون ، بحيث لا تؤثر فيها النيران ، وأنه نجح في اختراعه هذا نجاحاً كان له أثره في الهزيمة للنكرة التي وقعت على رؤوس الأعداء . قال المؤرخون : فتقدم إليه السلطان بالجوائز الكثيرة ، وأطعمه الأمراء بالخلع الثمين ، فلم يأخذ شيئاً ، وقال قد عملت شيئاً لله تعالى ^(١) .

وهذا الخبر وغيره من الأخبار المشابهة له لا تدع مجالاً للشك في تقدم الكيمياء الصناعية في كثير من أجزاء الأمبراطورية الإسلامية ^(٢) .

(١) شفاء القلوب ص ٤١

(٢) بالرجوع الى كتاب Introduction to the history of Science. By George Sarton

أما الفلسفة النظرية والعلوم العقلية غير التجريبية فكان الناس في العصرين الأيوبي والمملوكي يكرهونها من صميم قلوبهم ، مدفوعين في ذلك بعامل الدين ؛ كما سنرى ذلك في الفصل الذي نتحدث عن الفلسفة خاصة .

بقى بعد هذا أن نعرض لكل مادة من هذه المواد التي تألفت منها الثقافة الإسلامية التي نشير إليها ، لنعرف مدى ما بلغته هذه المادة على أيدي أصحابها من التقدم ، أو مدى ما أصابها من التغيير ؛ إما بتأثير البيئة المصرية والمزاج المصري ؛ وإما بتأثير الوراثة عن الشعوب التي ذاعت فيها تلك الثقافة الإسلامية ، قبل ذبوعها في الشعب المصري .

نجد أن العرب كانوا متقدمين إذ ذاك في صناعة الكيمياء . ويقول المؤلف أن ترجحات الكتب العربية يومئذ إلى اللاتينية قد منعت الدجل عن أوروبا ، ويشر المؤلف أيضا إلى أنه يمكن أن تعتبر سنة ١١٤٤ ميلادية بالذات تاريخاً لترجمة الكيمياء العربية ونقلها نقلا مفيدا إلى العالم الأوروبي .

الفصل الثاني

الحديث والتفسير

في البيئة التي تعنى بعلوم الدين يحتل الحديث مكان الصدارة ، ويستأثر منها بكل عناية . إذ كان على كل عالم أوقية أن يتقن علم الحديث ، ليأخذ الدين عن أصوله ، ويتلقى الأحكام عن صاحب الرسالة .

ولقد كانت مصر منذ الفتح العربي مهبط للكثيرين من رواة الحديث من الصحابة ، وكان عبد الله بن عمرو بن العاص أكثر هؤلاء الصحابة رواية للحديث . وقد أفرد ابن عبد الحكم في نهاية كتابه « فتوح مصر » فصلاً خاصاً بالأحاديث النبوية التي رواها المصريون . ثم اشتهر من كبار الحديثين في مصر في القرن الثاني للهجرة الليث بن سعد ، وعبد بن إدريس الشافعي صاحب المذهب ، وعبد الله بن وهب المصري صاحب كتاب « الجامع في الحديث » .

وبقيت حركة الحديث تزدد في مصر يوماً بعد يوم ؛ حتى ظهر بها في القرن الثالث الهجري عالم كبير من علمائه اسمه الطحاوي ؛ وهو أبو جعفر محمد بن محمد بن سلامة الأزدي المصري الحنفي ؛ كان مجتهداً في الحديث . وتوفي عام ٣٢١ هـ . وكان رئيساً للحنفية في مصر . وله كتب كثيرة منها :

معاني الآثار ، وأحكام القرآن ، والتاريخ الكبير ، واختلاف العلماء ، وكتاب الشروط^(١) .

ويظهر أن الطحاوي نحا في الحديث نحواً جديداً ، أو اتخذ له قاعدة غير قاعدة البخاري

ومسلم ؛ فأجاز الرواية عن مستور الحال . ونحن نعرف أن الرواة ثلاثة : عدل ، وغير عدل ، ومستور الحال . فالعدل تقبل شهادته بالإجماع ؛ وغير العدل ترفض شهادته بالإجماع ؛ ومستور الحال في أمره خلاف . ومع ذلك فإن جمهور المسلمين في غير مصر في ذلك الوقت لم يقنعوا بقاعدة الطحاوى الجديدة ، واكتفوا بشروط الصحيحين ^(١) .

وتوالى ظهور الحفاظ من رجال الحديث بعد الطحاوى . وكان منهم على سبيل المثال : ابن يونس أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد الصوفى المصرى صاحب تاريخ مصر . ولد بالديار المصرية سنة ٢٨١ هـ وسمع أباه الامام يونس ، وسمع النسائى ، ولم يرحل إلى غير مصر من البلاد الاسلامية . ومع ذلك فهو إمام عظيم الشأن ، ظاهر اليقظة ، عليم بأيام الناس وتواريخهم ، كما وصفه بذلك السيوطى . ومات سنة ٣٤٧ هـ

ومنهم أبو بكر بن الحزاد محمد بن أحمد بن جعفر السكتانى المصرى . أخذ الفقه عن أبى سعيد محمد بن عقيل التريانى وغيره . ورحل إلى بغداد فاجتمع بـ ابن جرير ، وروى الحديث فيها عن جماعة ؛ منهم أبو عبد الرحمن النسائى ، ولزمه وتخرج به . وكان غزير العلم في النحو ، واللغة ، والفقه ، وأيام الناس ، وسير الجاهلية ، والشعر ، والنسب . وكان كثير التعبد ؛ يصوم يوماً ، ويفطر يوماً . وله مصنفات في الفقه ، أعظمها كتابه « الباهر » في مائة جزء ، وكتابه جامع الفقه ، وكتابه أدب القاضى في أربعين جزءاً ، وكتاب المولدات . ومات في صفر سنة ٣٤٥ هـ ودفن بسطح المتظم ^(٢) .

وختم القرن الرابع الهجرى — أو كاد يختم بالإمام الحفاظ بن خترابة . وهو أبو الفضل جعفر بن الوزير أبى الفتح الفضل بن القرات البغدادى . نزل مصر ، ووزر فيها لكافور الأخشيدي ، ورحل إليه « الدارقطنى » ومدحه السلفى ؛ وقال فيه : كان يلى ويروى لى

(١) أنظر مقدمة ابن خلدون طبعة مصر . ٣٨٨

(٢) السيوطى — حسن المحاضرة ج ١ ص ١٢٦

حال الوزارة عندى من أماليه ومن كلامه ما يدل على حدة فهمه وقوة علمه . وخترا به اسم جدته لأبيه . ومات بمصر سنة ٣٩١ هـ .

وفى القرن الخامس للهجرة اشتهر من المحدثين أبو سعيد الماليني ، وكان أحد الحفاظ المكثرين للرحلة فى الحديث إلى الآفاق . وتوفى بمصر سنة ٤١٢ هـ . ثم السجزي أبو نصر عبيد الله بن سعيد الوائلى البكرى — نزيل مصر ؛ وكان كثير الرحلة أيضاً فى الحديث ، وكان نادرة فى الحفاظ . ومات سنة ٤٤٤ هـ .

ومنهم الحبال محدث مصر فى وقته . وهو أبو اسحاق إبراهيم بن سعيد ابن عبد الله النعماني المصرى . تخرج عليه كثيرون ، لأنه كان ثقة فى الحديث ، وكان صالحاً ورعاً كبير القدر . مات سنة ٤٨٢ هـ .

ثم فى القرن السادس الهجرى ظهرت مصر بعدد ضخم من رجال الحديث ، على رأسهم الإمام الحفاظ السلفى المتوفى سنة ٥٧٦ هـ . وهو أبو طاهر عماد الدين أحمد بن محمد ابن أحمد الإصفهاني . كان إماماً حافظاً متقناً ناقداً ثباتاً ديناً خيراً — كما قال السيوطى . وانتهى إليه علو الاسناد ، وروى عنه الحفاظ فى حياته . وكان أوحد زمانه فى علم الحديث ، وأعلمهم بقوانين الرواية . وكان يقيم بالإسكندرية ، فيذهب لسماعه السلطان صلاح الدين وأولاده ، ويغنمون حياته . وكان محدثاً من الشعراء والفضلاء ، وكان أستاذاً للكثرة المطلقة من محدثى مصر وفقائها فى وقته .

فمن تلاميذه أبو الحسن على بن فاضل بن سعد الله السورى ثم المصرى . قال الذهبى فيه : أنه أكثر عن السلفى ، ورأس فى الحديث . ومات بمصر سنة ٦٠٣ هـ . ومن تخرج بالأسانيد كذلك أبو الحسن على بن المفضل بن على المالكى المقدس ، ثم السكندرى ؛ كان من أئمة المذهب العارفين به ، وله تصانيف ، ومات بالقاهرة سنة ٦١١ هـ .

ومن أشهر علماء الحديث فى مصر فى القرن السابع الهجرى ابن دحية المتوفى سنة ٦٣٣ هـ عن نيف وثمانين سنة . وهو أبو خطاب عمر بن حسن الاندلسى . كان إماماً

حافظاً بصيراً بالحديث ، معتنياً به ، وله حظ وافر من اللغة ، ومشاركة في العربية . استوطن مصر ، وأدّب بها الملك الكامل الأيوبي ، ودرس فدار الحديث الكاملية : وختم العصر الأيوبي بالإمام الحافظ المنذرى . وهو شيخ الاسلام زكى الدين أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوى بن عبد الله المصرى الشافعى . ولد بمصر سنة ٥٨١ هـ . ودرس الفقه بها ، وبرع فيه . وكان تلميذاً لأبى الحسن بن الفضل السكندى الذى مرّ ذكره . وتولى مشيخة المدرسة الكاملية ، وانقطع بها عشرين سنة . قال السيوطى كذلك : وكان عديم النظير في معرفة علم الحديث ، على اختلاف شؤنه ، متبحراً في معرفة أحكامه ومعانيه ومشكله ، قياً بمعرفة غريبه ، إماماً حجة بارعاً في الفقه والعربية والقراءات ^(١) . قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في حقه : كان أدين منى ، وأنا أعلم به . ولمنذرى مؤلفات كثيرة منها : الترغيب والترهيب ، وشرح التنبيه في الفقه . وكلاهما من الكتب التى لم تزل في أيدي طلبة العلم بالأزهر إلى يومنا هذا .

ثم في عصر الماليك اشتهر من حفاظ الحديث كثيرون ومنهم :

ابن دقيق العيد : وهو الشيخ تقي الدين أبو الفتح محمد بن الشيخ مجد الدين على ابن وهب بن مطيع التشيرى القوصي ، نسبة إلى قوص من أشهر مدن الصعيد بمصر . وصل في الفقه إلى درجة الاجتهاد المطلق ^(٢) . وانتهت إليه رئاسة العلم في زمانه ، وانتفع به كثيرون من أهل العلم ، لاسبيل إلى حصرهم . ترجم له تلميذه تاج الدين السبكي فقال : ولد بظهر البحر المالح قريباً من ساحل ينبع ، وأبواه متوجهان من قوص للحج في خامس عشرين من شعبان سنة ٦٢٥ هـ . ونشأ بقرص ، وتفقّه بها ، ثم رحل إلى مصر والشام ، وسمع الكثير ، وأخذ عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام ، وحقق العلوم ، ووصل إلى درجة الاجتهاد ، وتشدت إليه الرحال . وكان بارعاً في

(١) نفس المصدر ص ١٤٩

(٢) سياتى في فصل الفقه شرح المراد من كلمة الاجتهاد .

معرفة علل الحديث ، مقدماً على أقرانه في هذا الفن النفيس ، لا يشق له غبار ، ولا يجرى معه سواه في مضمار . وكان حسن الاستنباط للأحكام والمعاني من السنة والكتاب ، مبرزاً في العلوم العقلية والعقلية ، بحيث يقضى له من كل علم على حدة . وسمع بمصر والشام والحباز ، على تحرر في ذلك واحتراز . . . ومع ذلك فله بالتجريب تخلق ، وبكرامات الصالحين تحقق ، وله مع ذلك في الأدب باع ، حتى لقد كان الشهاب محمود الكاتب يقول : لم ترعيني أدب منه . ثم قال الشيخ تاج الدين السبكي : ولم أر أحداً من أسياننا يختلف في أن ابن دقيق العيد هو العالم المبعوث على رأس المائة السابعة ، المشار إليه في الحديث ، فإنه أستاذ زمانه علماً وديناً .

وأما مصنفاته فكثيرة منها : الإلمام في الحديث وشرحه ، الذي لم يؤلف أعظم منه لما فيه من الاستنباطات العظيمة ، وكتابه شرح العمدة ، وكتابه الاقتراح في مصطلح الحديث ، وشرح العنوان في أصول الفقه . وله ديوان شعر ، وديوان خطب . ومات في إحدى عشر صفر عام ٧٠٢ هـ . ورثاه العلماء والفضلاء ، وأحسنوا رثاءه .

ومن حفاظ الحديث في عصر الماليك السبكي . وهو تقي الدين أبو الحسن علي ، ينتهي نسبه إلى سوار بن سليم الأنصارى . ترجم له ولده في طبقات الشافعية قال : هو شيخ الإسلام ، بقية المجتهدين . ولد بسبك من أعمال المنوفية في صفر سنة ٦٨٣ هـ وثقفه على أستاذ عصره في الفقه ، وهو « ابن الرقة » . وأخذ الحديث عن شرف الدين الدمياطي . وأخذ التفسير عن عام الدين العراقي . وتلقى القراءات على تقي الدين بن الرفيع . كما تلقى الأصول والمعقول على علاء الدين الباسي . وأخذ النحو عن أبي حيان . وصحب في التصوف الشيخ تاج الدين بن عطاء الله . وانتهت إليه رئاسة العالم في مصر . وقال الصالح الصفدي : الناس يقولون : ما جاء بعد الغزالي مثله . قال الأسنوي : وعندى أنهم يظلمونه بهذا ، فما هو إلا مثل سفيان الثوري . وتقل ابنه عبارة الشيخ شهاب الدين ابن النقيب

وهى قوله : جلست بمكة بين طائفة من العلماء ، وقعدنا نقول : لو قدر الله تعالى بعد الأئمة الأربعة فى هذا الزمان مجتهداً عارفاً بمذاهبهم أجمعين ، يؤلف لنفسه مذهباً من المذاهب الأربعة بعد اعتبار هذه المذاهب المختلفة كلها ، لازداد الزمان به ، وانقاد الناس له . فاتفق رأينا على أن هذه الرتبة لا تعدو الشيخ تقي الدين السبكي ، ولا ينتهى إليها سواه ^(١) .

ومن أجل مصنفاته كتاب الدر النظيم فى تفسير القرآن العظيم ، كمل به « شرح المذهب » للنووى . وله كتب أخرى كثيرة منها : الإبتهاج فى شرح المنهاج ، والرقم الإبريزى شرح مختصر التبريزى ، والتحقيق فى مسألة التعليق ، ورفع الشقاق فى مسألة الطلاق وغيرها من المصنفات التى صنفها المؤلف فى الفقه ، والتفسير ، واللغة ، والنحو ؛ مما أربى على خمسين مؤلفاً ، وذلك عدا الفتاوى الكثيرة التى جمعها ولده فى ثلاث مجلدات . وتوفى السبكي بحيرة الفيل على شاطئ النيل رابع جمادى الآخرة سنة ٧٥٦ هـ . ورثاه الشعراء والعلماء رثاء بليغاً ، ومنه قصيدة الصلاح الصفدى التى أولها :

أى طود من الشريعة مالا زعزعت ركنه المنون فبالا
أى بحر قد فاض بالعلم حتى كان منه بحر البسيطة آلا
أى شمس قد كورت فى ضريح ثم أبقت بدرا يضى وهلالا

وقصيدة الشاعر جمال الدين بن نباتة التى مطلعها :

نعاه للفضل والعلواء والنسب ناعيه للأرض والأفلاك والشهب
ندب رأينا وجوب الندب حين مضى فأى حزن وقلب فيه لم يجبر

ومن يفخر بهم العصر المملوكى من الحفاظ الفقهاء :

الإمام البلقينى ، وهو شيخ الاسلام مراح الدين أبو حفص عمر بن رسلان بن نصير بن صالح الكنانى . ولد فى رمضان سنة ٧٢٤ هـ . وأخذ الفقه والحديث عن

السبكي الذي مر ذكره ، والنحو عن أبي حيمان . وبلغ مرتبة الاجتهاد ، وانتهت إليه رئاسة المذهب . وولى التدريس بعدة مدارس ؛ منها الجامع الطولوني . وهو عالم المائة الثامنة .

وكان يشيع في الناس في ذلك الوقت أن الله يبعث على رأس كل مائة لهذه الأمة من يجدد لها دينها . وذهب بعضهم إلى أنه حديث نبوي . قال السيوطي :
ومن اللطائف أن المبعوثين على رؤوس القرون كلهم مصريون : عمر بن عبد العزيز في المائة الأولى ؛ والشافعي في المائة الثانية ، وابن دقيق العيد في السابعة ، والبلقيني في الثامنة . وعسى أن يكون المبعوث على رأس المائة التاسعة من أهل مصر .
ومات البلقيني عام ٨٠٥ للهجرة ، ورثاه العلماء والشعراء رثاء حسناً . ومن ذلك قصيدة الحافظ بن حجر التي أولها :

يا عين جودى لفقد البحر بالمطر واذرى الدموع ولا تبقى ولا تذر
يا سائلي جهرة عما أكابده عدتك حالي لاسرّي بمسستر
أقضى نهاري في غم وفي حزن وطول ليسلي في فكر وفي سر
ومنها :

لم أنس لما يحف الطالبون به مثل الكواكب إذ يحفّن بالقمر
فيقسم العلم في مفت ومبتدئ كقسمة الغيث بين النبات والشجر
وهي قصيدة طويلة أربت على مائة وعشرين بيتاً .

ولا يخفى على الباحث أن الحديث كان مرتبطاً أشد الارتباط بالعلوم العربية الأخرى ، كالنفسير ، والفقه ، والنحو ، واللغة ، والقراءات . ومع ذلك فقد كان هناك علماء اختصوا بعلم الحديث ، وقضوا في دراسته جزءاً كبيراً من حياتهم . حتى أوشك علم الحديث عندهم أن يستقل بنفسه استقلالاً ظاهراً عن الفقه وغيره من العلوم الأخرى . نأخذ ذلك

من عبارة للسبكي في كتابه « طبقات الشافعية ». وهى عبارة أوردها فى ترجمة الحافظ السافى . وخلاصتها أن والد السبكي المتوفى اعترض عليه — أى على السلفى فى فتوى أفتاها بأن فنه الحديث ، وليس من شأنه الإفتاء ^(١) .

وأيسر ما يؤخذ من هذه العبارة أنها تدل على ميل العلوم الدينية إلى أن يستقل بعضها — كما قلنا — عن بعض . ومن ثم كان من العلماء فى ذلك الوقت من اشتهر بالفقه ، ومنهم من اشتهر بالقراءات ، ومنهم من اشتهر بالتفسير ، وإن كان كل واحد من هؤلاء لا يستغنى بعلمه قط عن العلوم الأخرى .

وجملة القول فى أمر الحديث أن العمل فيه كان قد بلغ أوجه فى القرون الثلاثة الأولى ، واطمأن الناس إلى أسانيد مشهورة نظروا إليها على أنها أمهات كتب الحديث ، ومصادر دراسته . وهى هذه الخمسة المعروفة : صحيح البخارى ، وصحيح مسلم ، وسنن الترمذى ، وسنن أبى داود ، وسنن النسائى . فلما كان القرن السادس الهجرى ألف الناس فى علوم الحديث ، وأكثروا التأليف . ولكنهم لم يفعلوا أكثر من أنهم شرحوا هذه الكتب الخمسة المتقدمة ، واشتغلوا بنقد الأحاديث وتجربتها وتصحيحها . وكما قال ابن خلدون (انصرفت العناية بهذا العهد إلى تصحيح الأمهات المكتوبة ، وضبطها بالرواية عن مصنفها ، والنظر فى أسانيدها إلى مؤلفها ، وعرض ذلك على ما تقرر فى علم الحديث من الشروط والأحكام ، لتتصل الأسانيد محكمة إلى منتهاها ، ولم يزدوا فى ذلك على العناية بأكثر من هذه الأمهات الخمسة إلا فى القليل) ^(٢) .

وقد عد ابن خلدون من كتب الحديث الهامة فى العصر الأيوبى « شرح النووى الصحيح سلم » . ولم يزل هذا الشرح متداولاً فى أيدي الطلبة إلى يومنا هذا . بل لم تزل العناية بالحديث رواية ودراية على هذه الطريقة الأخيرة إلى اليوم ؛ حتى لقد

(١) طبقات الشافعية ج ٤ ص ١٥

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٣٨٧

أصبح العمل في الحديث بهذه الطريقة تقليداً يراد به حماية السنة وحفظها ، ووصل أسانيدنا الحديثة بالقديمة . وهو تقليد مفيد ما فتئت العناية به عملاً دينياً خطيراً يقوم به علماء الدين في الأزهر الشريف إلى وقتنا هذا ، رعاية منهم للسلف الذين ساروا على هذه الطريقة أولاً ، وإرضاء منهم للعالم ، أو التماساً للبركة والرفق من الله تعالى ثانياً ، ثم استمساكاً منهم بأصل هام من أصول الشريعة الإسلامية — وهو الحديث — آخر الأمر .

ولا ننسى في نهاية هذا الفصل أن نقول عن الحديث أنه من العلوم النقلية البحتة ، التي لم يكن فيها مجال كبير للبحث أو التفكير ، والتي وجدنا العلماء يحرصون فيها على التقيد بمذاهب الأولين .

وقد وضع الأولون للحديث قواعد خاصة راضوا لها ، وأوجبوا على العصور التالية أن يصنعوا هذا الصنيع . فإذا ظهر من المحدثين المصريين رجل كالطحاوي الذي مر ذكره ، واتخذ لنفسه قاعدة جديدة في الحديث لم يرض بها العلماء في زمانه ، لا بمصر ولا بغيرها من البلاد الإسلامية في ذلك العصر . والواقع أن ضبط الحديث لا يتيسر بغير القواعد التي وضعها الأولون ، وبغيرها يدخل في الحديث ما ليس فيه ، ويختلط الأمر على رجال الدين اختلاطاً ليس إلى دفعه من سبيل .

التفسير

كان النبي يتلقى التنزيل ، وب نفسه كان يتولى تبينه لأصحابه من المسلمين ، وكان القرآن ينزل — كما يقول ابن خلدون — جملاً جملاً ، وآيات آيات ، وذلك لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع ^(١) . وكان من الأحكام القرآنية ما يتقدم ، ومنها ما يتأخر ويكون ناسخاً للحكم الأول « فكان على النبي في كل مرة أن يبين الناسخ من المنسوخ ، ويعرفه أصحابه ، فعرفوه ، وعرفوا كذلك أسباب النزول . وذلك كله نقلاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وحده .

وبقى الصحابة محتفظين بما علموه من الرسول ، وأتى بعدهم التابعون ، فرووا عن الصحابة هذا العلم نفسه طبقة عن طبقة . ولم يزل ذلك متتابعاً بين الصدر الأول ، حتى دوت الكتب . فدون يومئذ ما علمه الصحابة والتابعون من التفسير . ولم يكن هذا الذي دونوه يومئذ غير طائفة من أحاديث الرسول ، وضح فيها الأحكام الشرعية حينئذ ، والناسخ والمنسوخ حينئذ ، وأسباب النزول حينئذ ، ومقتضى الحال حينئذ ، وهكذا .

ومعنى ذلك أن نشأة التفسير متصلة أشد اتصال وأوثق بتاريخ الحديث . حتى لقد اعتبره بعض المستشرقين فرعاً هاماً من علم الحديث ، يعلم في الجامعات والمدارس ^(٢) . وكان ابن عباس ممن اشتهروا في الرعييل الأول بالحديث ، ونسبوا إليه كتاباً فيه ، وعقب الشافعي على هذا بقوله :

لم يثبت عن ابن عباس في التفسير الا مائة حديث ^(٣) .

فانظر الى قول الامام هنا « الا مائة حديث » تعلم أن التفسير في أصله لم يكن غير مجموعة صالحة من كلامه صلى الله عليه وسلم .

(١) المقدمة ص ٣٨٣

(٢) انظر مادة تفسير في دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية المجلد الخامس ص ٣٥٠

(٣) نفس المصدر

وفي عصر التدوين قيل إن أول من عني بالتفسير — بمعنى جمعه ودونه في كتاب ما — هو الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه . وأهم ما يمتاز به هذا الطور من أطوار التفسير هو التحرج الشديد ، وعدم الميل إلى التسهيل في الأخذ عن مصادر أخرى — عدا مصدر الرسول والصحابة .

وحسبك هنا أن مالك بن أنس — وهو الذي يذكر أصحاب المبادئ أنه واضع التفسير — بمعنى مدونه — يروى هو عن نفسه أن سعيد بن المسيب كان إذا سئل عن تفسير آية من القرآن قال : إنا لا نقول في القرآن شيئا ^(١) .

وفي هذا الدور الأول من أدوار تدوين التفسير ، قيل أنه كان بمصر « صحيفة في التفسير » وذكر أحمد بن حنبل عن هذه الصحيفة « أن الذي رواها هو علي بن طلحة الهاشمي ؛ وهو طريق جيد في الرواية عن ابن عباس ، لو رحل رجل فيها إلى مصر فاصدا ما كان كثيرا . وقد اعتمد عليها البخاري في صحيحه كثيرا فيما يعلقه عن ابن عباس » ^(٢) .

ثم أخذ الناس يتوسعون شيئا فشيئا في تدوين التفسير ، أو بعبارة أخرى — أخذوا يبيعون لأنفسهم الأخذ عن غير المصدر الأول ، وهو الرسول وأصحاب الرسول ، فدخل تدوين التفسير في طور ثان من أطواره ، أصبح فيه عرضة لزيادات الكثيرة تأتيه من مصادر أخرى ، وتدعو إليه ظروف شتى . فأما المصادر الأخرى فأهمها قصص اليهود . وأما الظروف الشتى فقد أوضحها ابن خلدون . وذكر منها حب الاستطلاع ، أو رغبة العرب الأميين في أن يعرفوا شيئا عن بدء الخليقة وأسرار الوجود ، وشيئا عن الملاحم أو الأحداث الكبرى في التاريخ . والعرب أهل بدأة ، ولا عهد لهم بالعلم . فما إن تحركت في نفوسهم هذه الرغبة ، حتى اتجهوا إلى أهل الكتاب من

(١) اقرأ تعليقا للاستاذ أمين الحولى على مادة تفسير بدائرة المعارف الإسلامية

(٢) نفس المصدر السابق ص ٣٥٣

اليهود يسألونهم عن هذه الأمور كلها ، ويجدون عندهم جوابها ، ومنذ يومئذ امتلأت كتب التفسير بما يسمونه (بالاسرائيليات) ، وكان يغذى التفسير بها رجال من أشهرهم ثلاثة وهم : كعب الأحبار ، وهب بن منبه ، وعبد الله بن سلام .

وإلى ذلك الوقت كان التفسير نقلياً بحتاً . غير أنه بمضى الزمن من جهة ، وبتغير الظروف السياسية والدينية والاجتماعية والثقافية من جهة ثانية ، توسع الناس أكثر من هذا الحد في التفسير ، وبلغوا في هذا التوسع حدوداً خرج به التفسير نفسه من دائرة النقل إلى دائرة العقل . فأصبح التفسير عقلياً أو اجتهادياً ، بعد أن كان نقلياً أو مروياً . وكان أيسر ما يبنى على ذلك ألا يلتزم الناس ما كانوا يلتزمون من قيود ، بل كان أقل ما ينتظر من وراء ذلك أن يصبح التفسير كغيره من العلوم مرآة تظهر فيها صورة العصر الذي يكتب فيه ، وصحيفة تنقش عليها أوصاف هذا العصر ، وأخلاقه ، وميوله ، والاتجاهات الغالبة عليه .

على أن هذا الصنف الثانى من التفسير ؛ وهو التفسير العقلى مرء بأطوار كالتى مر بها التفسير النقلى . كان فى أولها يعتمد على النقل أكثر من العقل . وكان يمثل هذا الدور رجال منهم الغزالى ؛ كان من رأيه أن التفسير النقلى لا يكفى لمعرفة كتاب الله تعالى ، وأن كتابه تعالى مصدر كل علم ، وأنه يجوز لكل واحد أن يستنبط من القرآن ما يشاء بقدر عقله وعلمه . وليس شك فى أن هذه القاعدة الجديدة من قواعد التفسير ، قد حررت الناس من قيود الماضى ، وحلّتهم على التفكير فى كتاب الله تعالى تفكيراً جعلهم يتوسعون فى تفسير آياته ، ويجدون لذة كبرى فى هذا التوسع . غير أن القاعدة الجديدة تظل جيدة ما إن أحسن الناس فهمها واستعملها ؛ ثم لا تلبث أن تنقلب سيئة بمجرد أن يبالغ الناس فى إدراكها ، أو فى استغلالها لأغراضهم الخاصة والعامة .

وتطبيق ذلك على التفسير أن القاعدة التى وضعها الغزالى كانت تؤدى حتماً إلى

التقدم الحقيقي في هذا العلم الجليل . بل ظهر من المفسرين قوم خطوا به خطوات كبيرة ، بمعنى أنهم أخرجوا للناس ألواناً جديدة . غير أن هذه التفسيرات كان كل منها يحمل طابع صاحبه : (فالنحوى) تراه ليس له هم إلا الإعراب ، وتكثير الأوجه المحتملة فيه ، وإن كانت بعيدة ، وينقل قواعد النحو وأصوله وفروعه وخلافياته ، كالزجاج والواحدى فى كتاب البسيط ، وكأبى حيان فى كتاب البحر والنهر . و (الإخبارى) ليس له شغل إلا القصص واستيفائها ، والأخبار عن السلف ، سواء كانت صحيحة أو باطلة ؛ ومثلهم الثعالبى . (والفقيه) يكاد يسرد فى تفسيره الفقه جميعاً ، وربما استطرذ إلى إقامة أدلة الفروع الفقهية التى لا تعلق لها بالآية أصلاً ، كالقرطبى المتوفى سنة ٦٣١ هـ . (والمتكلم) يملأ تفسيره بالكلام فى مذهبه ، كالزخشري فى تفسيره المشهور بالكشاف . (وصاحب العلوم العقلية) يملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة ، ويخرج من شئ إلى شئ ؛ كالإمام فخر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ؛ وله تفسير وصفه بعض العلماء بأن فيه كل شئ ما عدا التفسير^(١) . والواقع أن تفسير الرازى أشبه شئ بموسوعة دينية لم يؤلف مثلها من قبل .

ولكن ليت الأمر وقف بالتفسير إلى هذا الحد ؛ فقد بلغ به أصحابه آفاقاً بعيدة ، ومسافات نسيجة ، حتى نظر العلماء فإذا هذا العلم القديم — وهو علم التفسير — قد أصبح لوحة ترسم عليها الحياة الإسلامية بجميع ألوانها ، وكتاباً يكتب فيه كل جيل من الأجيال الإسلامية المتلاحمة صفحة مخالفة لصفحات الأجيال السابقة . واستمر الحال على ذلك إلى اليوم .

فبعد أن كنا نستطيع أن نميز بين تفسير لغوى ، وآخر فقهى ، وثالث أدبى ، ورابع إخبارى أو تاريخى ، وخامس مذهبى ؛ أصبحنا نسير مع المستشرق جولدنسيير فى تقسيم التفسير إلى تفسير روائى ، وتفسير اعتقادى ، وتفسير صوفى ، وتفسير شيعى ، وتفسير علمى ، وتفسير تجديدى — نسبة إلى أصحاب حركة التجديد الإسلامى الحديث وهكذا .

ومن السهل على الباحث أن يرى أن الشعب دخل على علم التفسير من أبوابه عدة أهمها ثلاثة :

أولها — علم الجدل .

وثانيها — التأويل الباطنى ، ونعنى به تأويل الشيعة على اختلافهم .

وثالثها — التصوف .

فعلم الجدل هو الذى خلف لنا تفسيرات مذهبية كتفسير الزخشرى المعتزلى .

والتأويل الباطنى أو الرافضى هو الذى خلف لنا كتباً فى التفسير الشيعى .

والتصوف هو الذى نقل التفسير نقلة غريبة . ومن هذا الأخير تفسير ابن عربى

الأندلسى المتوفى سنة ٦٢٨ هـ فى ستين سفراً . وهو إلى سورة الكهف^(١) .

وانظر إلى تفسير الرافضة لقوله تعالى (مرج البحرين يلتقيان) ؛ البحران هما على

وفاطمة . وقوله تعالى (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) ، يعنى الحسن والحسين^(٢) .

وإليك مثلاً واحداً من طرق المتصوفة فى شرح الأشعار ، ولا أقول القرآن :

أراد أحد أتباع عربن الفارض المصرى ، وهو هنا عبد الغنى النابلسى أن يشرح

قول امرئ القيس :

قفا نيك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل

فتوضح فالمقراة لم يعفُ رسمها لما نسجته من جنوب وشمال الخ

فقال :

(قفا نيك) أمر بالوقوف والبكاء خشية منه تعالى ، وفرحاً بلقائه .

(بسقط اللوى) ما سقط من العلم إلى الكون ، وذلك بين :

(الدخول) فى الحضرة الأزلية (وحومل) ما خرج عنها من العدم .

(١) أنظر طبقات المفسرين للسيوطى — الطبعة الأوربية 1888 P.

(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ص ٤٢١

(فتوضح) وهى الحضرة العلية الأزلية

(فالمترأة) وهى السكتابة فى اللوح المحفوظ النخ^(١)

وتلك هى طريقة الصوفية فى فهم الشعر الغزلى لا الجدى ، فما ظنك بطريقتهم فى فهم كتاب الله السماوى ؟ ! أظن أننا نستطيع أن نتصور إلى أى حد ، وعلى أية صورة كان المتصوفة يفسرون القرآن ، ويشرحون آياته^(٢) . ولا شك عندى أن الغزالى هو الذى فتح للناس باب التفسير الصوفى حيث قال : إن للقرآن ظهراً وبطناً ، واسكراً وحد . فمن اقتصر منه على الظاهر فهو لاء حشوية . ومن اقتصر منه على الباطن فهو لاء باطنية ، وكل من الطائفتين نظر إلى العالم بالعين العوراء . ثم ضرب الغزالى لذلك مثلاً : هو قوله تعالى لموسى عليه السلام : فأخضع نعليك ، فإن المراد بالنعلين فى عالم الأجسام ماهو معروف ، وفى عالم الأرواح الدنيا والآخرة ، وبين العالمين موازنة ومناسبة ، لا يطلع عليها إلا الأنبياء وخوفاً الأولياء .^(٣)

من أجل هذا تخرج المسلمون منذ القدم تخرجاً شديداً فى التفسير ، وانفقوا على أمهات لا ينبغي عندهم أن تعدوا هذه الأربع :

أولها — النقل عن النبى صلى الله عليه وسلم ، مع الاحتياط الشديد فى ذلك على طريقة أهل الحديث .

والثانية — الأخذ بقول الصحابى .

(١) كشف أسرار الغامض فى شرح ديوان ابن الفارض . مخطوط برقم ١٠٩٧٠ بدار السكتب المصرية .

(٢) وفى عصرنا هذا الذى نعيش فيه — وهو عصر النهضة العلمية والأدبية — نجد كلا منهما حريصة على أن تنضح على التفسير بلونها : فأما النهضة العلمية فقد وجهت التفسير وجهة علمية . وأما النهضة الأدبية فهى التى حملت الأدباء وعلماء البيان على أن ينظروا إلى القرآن من ناحية جماله الفنى ، فغنوا عناية خاصة بوجوده هذا الجمال ، وعرفوا أسرار ، واستمتعوا على ذلك بعلوم شتى ، منها علم النفس وعلم الاجتماع وغير ذلك .

(٣) أنظر الاحياء للغزالى ج ١ ص ٢٣ ، ص ٨٨ وأنظر مفتاح السعادة ج ١ ص ٢٣

والثالثة — الأخذ بمطلق اللغة .

والرابعة — التفسير بالمقتضى من معنى الكلام ، والمقتضب من قوة الشرع . وهذا هو الذى دعا به النبى لابن عباس ، فقال : اللهم فقهه فى الدين ، وعلمه التأويل . ثم قالوا : ولا يجوز التفسير بالرأى والاجتهاد من غير أصل ، وذلك لقول النبى صلى الله عليه وسلم : من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ .

وقالوا : ولا يجوز تفسير القرآن الكريم إلا لمن كان جامعاً للعلوم التى تعين على تفسيره وهى خمسة عشر علماً : اللغة ، والنحو ، والصرف ، والاشتقاق ، والمعانى ، والبيان ، والبديع ، والقراءات ، والأصول ، وأسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، والحديث ، والفقه ، والموهبة التى يورثها الله لمن عمل بما علم .

ونظروا فى حركة التفسير فى مصر فرى أنها كانت تتصل اتصالاً شديداً بحركة النحو ، ونرى أن طلائع المفسرين كانوا من النحويين . والواقع أن عالم التفسير منذ دخل فى دور التدوين لم يكن له غنى عن النحو من جهة ، والقراءات من جهة ثانية . ولذلك لم يشتهر فى مصر بالتفسير رجال لم يكونوا من القراء أو النحويين .

على أن الباحث لا يسعه فى هذا السبيل إلا أن يلاحظ أن المصريين كانوا الى التخرج من كتابة التفسير أدنى منهم إلى إباحة القول فيه . ولعل ذلك هو السبب فى قلة عدد المفسرين من المصريين ؛ ولعل ذلك أيضاً هو السبب فى أن السيوطى لم يعقد لهم فى كتابه حسن المحاضرة فصلاً خاصاً بهم ؛ كما فعل بغيرهم من النحاة والفقهاء والحديثين . ومع ذلك فلاسيوطى هذا كتاب فى (طبقات المفسرين)^(١) ، ترجم فيه لمائة وثلاثة وثلاثين من أولئك المفسرين ، لم يكده المصريون منهم يباغون عشرة . ومنهم أبو جعفر النحاس :

وسياق ذكره فى النحاة . فهو أحمد بن محمد بن اسمعيل بن يونس الماردى النحاس

النحوى المصرى ، كان من الفضلاء ، وله تصانيف مفيدة منها : تفسير القرآن الكريم ، وكتاب إعراب القرآن ، وكتاب الكافى ؛ وكلاهما فى النحوالنخ . وتوفى بمصر سنة ٣٣٧ هـ . وقيل فى سبب وفاته إنه جلس على درج المقياس ، على شاطئ النيل ، وهو فى أيام زيادته ، وكان يقطع بالعروض شيئاً من الشعر ، فقال بعض العوام : هذا يسحر النيل حتى لا يزيد ، ففتغلو الأسعار ، فدفعه برجله فى النيل ، فلم يوقف له على خير ^(١) .

ومن المفسرين المصريين إمام مشهور هو :

أبو بكر الإدنى :

وهو محمد بن على بن أحمد الامام أبو بكر الادنى المصرى المقرئ النحوى المفسر ، صاحب أبا جعفر النحاس ولازمه ، وسمع الحديث من سعيد بن السكن وغيره ، وكان سيد أهل عصره بمصر . أخذ عنه جماعة . وله كتاب فى تفسير القرآن فى مائة وعشرين مجلدة . قال الذهبى : منه نسخة بمصر ملكها القاضى الفاضل عبد الرحيم . ومات الإدنى سنة ٣٨٨ هـ . ^(٢) ثم ظهر بعده من مفسرى مصر رجل اسمه :

أبو الحسن الحوفى :

وهو على بن ابراهيم بن سعيد أبو الحسن الحوفى ثم المصرى النحوى ، أخذ عنه خلق كثير من المصريين ، وله تفسير جيد . وله كتاب إعراب القرآن ، فى عشر مجلدات ، وكتب آخر . وتوفى سنة ٤٣٠ هـ .

وفى العصر الأيوبى ظهر بمصر والشام مفسر كبير واسمه :

السخاوى :

وهو على بن محمد بن عبد الصمد ، عالم الدين أبو الحسن الهمدانى السخاوى المصرى ؛ شيخ القراء بدمشق . قال الذهبى : كان إماماً ، علامة ، مقرئاً ، محققاً ،

(١) مفتاح السعادة ص ٤١٨ .

(٢) طبقات المفسرين للسيوطى ص ٣٨ .

ما يقف في البحث على حد . وهو الذي يعنيه ابن الحاجب النحوى بقوله :

لقد سئمت حياتى البحث لولا مباحث ساكن الاسكندرية

ولد عام ٦٤٠ هـ ؛ وتوفى عام ٦٨٣ هـ .

ثم في الملوكة ظهر مفسر عظيم له بالنحو شهرة كبيرة ، وسيأتى ذكره في
نسب النحو والنحاة ، وهذا المفسر هو أبو حيان الأندلسي :

وهو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي الأصل : نزيل مصر ،
وبن أصبح شيخ النحاة والمحدثين والمفسرين في القرن الثامن الهجرى .

وكان أبو حيان يرى في التفسير رأى المتحرجين ، ومن ثم عاب على الرازى
خبره في أشياء كثيرة بعيدة عن التفسير ؛ وقال في ذلك . « وما ذكره الرازى وغيره في
التفسير يشبه عمل النحوى : بينا هو في علمه يبحث في الآف المتقلبة ؛ إذا هو يتكلم في
الجنة والنار . ومن هذه سبيله في العلم فهو من التخليط والتخبیط في أقصى الدرجة »^(١)
وسنعود إلى أبي حيان في الكلام على النحاة ، فتوضح منزلته العلمية ، وتشير إلى
بعض مصنفاته في النحو والتفسير .

(١) دائرة المعارف الإسلامية ص ٣٥٠ قلا عن البحر المحیط لأبي حيان الأندلسي ج ١ ص ٣٤١

الفصل الثالث

الفقه

كان التشريع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقوم على الوحي ؛ فكان الوحي وحده مصدر التشريع الإسلامى فى ذلك الوقت . وسارت الشريعة نفسها فى طريقها إلى التكوين والتكامل ؛ فاعتمدت على الوحي من جهة ، وعلى أقوال النبي وأفعاله وحركاته من جهة ثانية .

ومضى عهد النبي ، وجاء من بعده الخلفاء الراشدون ؛ فكانوا يتبعون الرسول بدقة فيما عرفوا من أقواله وأفعاله وحركاته ؛ فان لم يعرفوا له قولاً أو فعلاً فى أمر من الأمور اجتهدوا فيه برأيهم ؛ فظهر فيهم منذ يومئذ ماسمى (بالإجماع) . ومن ثم كان الإجماع أصلاً ثالثاً من أصول الفقه ، بعد كتاب الله وسنة نبيه .

ومضى كذلك عهد الخلفاء الراشدين ، وظهرت الخلافة الأموية ، وكثرت المسائل التى تحتاج إلى الفتيا ، وجدتْ أمور لم يرد فيها نص من الكتاب أو السنة ، ولاحصل فيها إجماع من الصحابة أيضاً . وإذ ذلك فقط ظهرت الحاجة إلى وجود الفقهاء ، فكثرو يوماً فيوماً ، وأفتوا فى مسائل الدنيا والدين ، وفعلوا ذلك فى حذر ليس بالقليل . ويومئذ ظهر ماسمى (بالرأى) . والرأى هو الأصل الرابع من أصول الفقه الإسلامى .

ثم ظهرت الخلافة العباسية ، وكان الصحابة أنفسهم قد ماتوا ، وجاء بعدهم التابعون وتابعوهم ؛ فوجدناهم لا يكتبون بالإفتاء الشفوى ، حتى أخذوا يعنون عناية ما يكتبون (الفتيا) . وكان من أسبق الخلفاء فى تدوين الفتيا عمر بن عبدالعزيز ؛ الذى قيل : إن بث العلماء فى الأمصار ؛ ثم أمر أبا بكر بن حزم قاضى المدينة فجمع له السنن وأفضى

المسحابة وفتاويهم في صكتاب . ولكن مات عمر بن عبدالعزيز قبل أن يبعث إليه أبو بكر بما جمع .

وهنا لا ينبغي لنا أن ننظر إلى هذه المجموعات أو الدفاتر على أنها كتب نفيسة بالمعنى الصحيح ؛ إذ ليست في الحقيقة إلا صحائف أو مذكرات جمعت لتأمين القضاة .
الافتاء . (١)

وقد اصطلاح الباحثون في تاريخ الفقه على النظر إلى الفقه الاسلامي إلى الوقت التي تحدثنا عنه على أنه في دور الطفولة . ثم في القرنين الثاني والثالث للهجرة ، انتقل تأثيره الاسلامي إلى دور الشباب ، وهو الدور الذي افترن بظهور الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب المعروفة ؛ وهم مالك ، وأبو حنيفة ، والشافعي ، وابن حنبل . ومع هؤلاء الأئمة المعروفين ، ظهر أئمة آخرون لم تحفظ مذاهبهم ، كالإمام سعيد ، الذي ظهر بالديار المصرية ، وقال فيه الشافعي كلمته المشهورة « الليث أفقه من مالك ، إلا أن أصحابه لم يبقوا به » .

في هذا الدور الذي نشير إليه كان الفقه قائما على (الاجتهاد المطلق) نهض به علماء المسلمين بالأمصار . ثم لم تسكد تستقر هذه المذاهب الأربعة ، وتوضح معالمها ، حتى دخل الفقه نفسه في دور السكولة ؛ وهو الدور الذي وصفه الباحثون بأنه التقييد بمذهب معين . فبعد أن كنا ننظر في القرنين الثاني والثالث بمثل مالك ، وأبي حنيفة ، والشافعي ؛ يفتى كل منهم برأيه ، ويبيع لنفسه حرية واسعة في إبداء هذا الرأي ، أصبحنا في القرنين الثالث والرابع أمام فقهاء يقيدون أنفسهم برأى مالك ، أو الشافعي ،

(١) يقول المستشرق جولدمسهر : ولا عبرة هنا أيضا بما نسب إلى هشام بن عروة من أنه في (يوم الحرة) أحرقت لأبيه كتب في الفقه . إذ لا نستطيع أن نتصور بحال ما أنه في ذلك العهد الصحيح كانت هناك كتب بالمعنى الصحيح ، وإنما هي صحف متفرقة . فوق أن عروة هذا مات في العام الرابع والتسعين للهجرة ، وهو العام الذي كان يسمى (عام الفقهاء) لكثرة من مات فيه منهم . أنظر دائرة المعارف الإسلامية — مادة فقه

أو غيرها . وقد أطلق على هؤلاء الفقهاء الذين قيدوا أنفسهم بمذهب خاص اسم (مجتهدى المذهب) . وهؤلاء حسبهم أن يجتهدوا فى مسائل الفقه ، داخل حدود معينة ، هى حدود المذهب الذى اختاروه لأنفسهم .

وبعد مجتهدى المذهب تأتى طبقة ثالثة من طبقات الفقهاء يطلق عليها اسم (مجتهدى الفتيا) . وهؤلاء يمكنهم فى العادة بأن يتقلوا كل ما استنبطه مجتهدو المذهب ، ويرجعوا ما اختاروه من الخلاف بالحجج التى يصلون اليها .

* * *

تلك الحقبة التاريخية مجملة للتشريع الاسلامى ، ذكرناها لنصل منها إلى معرفة الدرجة التى كان عليها التشريع الاسلامى فى القرون التى نؤرخ لها . وسوف لا نجد صعوبة ما فى القول بأن من فقهاء مصر فى تلك القرون من كانوا من رجال الطبقة الثانية ، وهم الذين أطلق عليهم اسم (مجتهدى المذهب) ، ومنهم من كانوا من رجال الطبقة الأخيرة ، وهم الذين أطلق عليهم اسم (مجتهدى الفتيا) ، ومنهم دون ذلك .

ومن تتبع الحركة الفقهية فى مصر علم أن المذاهب الأربعة ظهرت بها على النحو الآتى : فقد عرفت مصر مذهب مالك أولاً ، حتى جاءها الشافعى ، وذلك حول عام ١٩٩ هـ (١) فنشربها مذهبه ، ثم جاءت الدولة الاخشيدية فالت إلى مذهب أبى حنيفة ، وكانت تبغض المذهب الشافعى ، وتبغض من أجله قاضيا من قضائها ؛ هو محمد بن أحمد بن الحداد المتوفى سنة ٣٤٤ هـ (٢)

وكان النزاع مستمراً بين هذه المذاهب الثلاثة بمصر ، وبخاصة بين أصحاب مالك والشافعى . حتى قيل إنه : « فى سنة ٣٣٩ هـ عاد أصحاب مالك والشافعى إلى القتال فى المسجد الجامع العتيق ، وكان فى الجامع للساكنين خمس عشرة حلقة ، وللشافعى

(١) عل قول ياقوت (٢) الولاة والنضاة للسكندى ص ٥٥٥

منها، ولأصحاب أبي حنيفة ثلاث فقط . فلما زاد قتالهم أرسل الإخشيد من نزع حصرم
وهساندم ، وأغلق الجامع ، فكان لا يفتح إلا في أوقات الصلاة . ثم سئل الإخشيد
فيهم فردهم . ^(١)

أما مذهب الامام أحمد بن حنبل ، فلم يظهر بمصر كما يقول السيوطي إلا في القرن
السابع وما بعده . وذلك « أن الامام أحمد رضى الله عنه — كان في القرن الثالث ،
ولم يبرز مذهبه خارج العراق إلا في القرن الرابع . وفي هذا القرن ملكت العبيديون
مصر ؛ وأفنوا من كان بها من أئمة المذاهب الثلاثة قتلاً ونفيًا وتشريدًا ؛ وأقاموا مذهب
الرفض والشيعة ، ولم يزولوا عنها إلا في أواخر القرن السادس ، فتراجعت إليها الأئمة من
أثر المذاهب » ^(٢) .

وأحصى السيوطي — على عادته — فقهاء مصر منذ الفتح العربي الى القرن الذي
عاش فيه ؛ وهو القرن التاسع ، فعدّ منهم ثمانين فقيها على مذهب الإمام الشافعي ؛ ونصف
هذا العدد تماما على مذهب مالك . ونحواً من خمسين فقيهاً فقط على مذهب الامام أبي
حنيفة . وأما أتباع الامام أحمد بن حنبل فلم يتجاوزوا — في إحصائه حتى ذلك الوقت —
عشرين رجلاً .

ومن ذلك نعلم أن مصر كانت في القرون التسعة الأولى بوجه عام أميل إلى
الذهب الشافعي منها إلى أى مذهب آخر . ثم إن مصر — فضلاً عن أنها كانت العنق
الحقيقي للشافعية — كانت بيئة صالحة في مجموعها للحركة الفقهية الاسلامية ، بحيث
أحسّت قوتها وخطورتها في هذه الحركة .

يؤخذ ذلك من قول محمد بن عبد الله بن الحكم المصري المتوفى سنة ٢٦٨ هـ يصف
تلميذاً له في الفقه ؛ هو محمد بن نصر الحروري — وكان مقبلاً بمصر ؛ ثم رحل عنها واستوطن

(١) كتاب المغرب لابن سميذ ج ٤ ص ٢٤

(٢) حسن المحاضرة ص ٢٠٥

مقره الأصلي سمرقند - قال : « كان محمد بن نصر عندنا بمصر إماماً فسكيف
بخراسان ؟ » (١) .

وفي العصر الفاطمي نجم بمصر مذهب جديد هو مذهب الشيعة الإمامية . وكان
أظهر الفوارق بين فقه الإمامية ، وفقه المذاهب السنية فرق من حيث الميراث ، وبخاصة
ميراث العم مع البنت . فالسنيون يرون أن البنت تأخذ النصف ، وللعلم الباقي . والإمامية
ومنهم الإسماعيلية يرون أن المال كله للبنت التي ليس معها أحد من الأبوين ، لا يشاركها
في هذا المال عم ولا جد . وخرجوا من ذلك إلى أن فاطمة بنت النبي هي المارثة الحقيقية
له ، وأن عمه العباس ليس له حق في الوراثة . وعلى هذا فالخلافة العباسية باطلة في
نظر العلويين من آل البيت ، والخلافة الفاطمية باطلة في نظر السنيين الذين ينسكرون
هذا الفقه ، وإنما جاء صلاح الدين إلى مصر ليرد الحق فيها إلى نصابه ، ويعيد فيها الأمر
سيرته الأولى .

ومن الفقه الإمامي أيضاً أن ابن البنت يرث كابن الابن ، بخلاف أهل السنة
فإنهم لا يرون ذلك . وهذا كله اضطراد مع نظريتهم السياسية . أما في المسائل الفقهية
التي لا تتصل بالسياسة . فإننا نجد تقارباً عظيماً بين فقه الإمامية وفقه الجماعة لا نستثنى
من ذلك غير ما يختص بذكاح المتعة .

ونظرة عامة في فقه الإمامية خاصة توضح لنا قربه من مذهب مالك . ونحن وإن كنا
لا نعلم شيئاً ماعن آراء الطائفة الإسماعيلية (٢) فإنه يصح لنا أن نستنبط هنا أن فقههم -
فيما عدا ما يتصل منه بالسياسة - لابد أن يكون قريباً من فقه مالك . لأن نشأة
الدولة الفاطمية كانت ببلاد المغرب ؛ وبالمغرب كان الفقه المالكي يسيطر وحده

(١) حسن المحاضرة ج ١ ص ١٢٥

(٢) ذلك أن كتبهم لم تنزل في طي الحفاء إلى يومنا هذا . ونحن نرجو إذ نعيد طبع الكتاب
بعثته الله تعالى في فرصة أخرى أن تكون كتبهم هذه قد طبعت . وبومئذ نستطيع أن نكتب عن
الفقه الفاطمي ونقارنه مقارنة أوضح من ذلك بالفقه السني .

هناك ، لامزاحم له . فلما أتى الفاطميون مصر كانت السيطرة المذهبية — كما رأينا — موزعة بين المالكية والشافعية ، فاستطاع المذهب الإمامي الفاطمي أن يجد له طريقاً بينهما . وقد عرفنا من قبل أن القول (بالتأويل) أصل من أصول المذهب الفاطمي ، فمن حقنا إذن أن نستنبط أن الفقه الفاطمي لابد أنه اعتمد كثيراً على التأويل . ونعني بالتأويل هنا تأويل كل شيء حتى الشرائع الدينية ، فليس يبعد أن يكون للفاطميين من هذه الشرائع الدينية موقف يخالفون به موقف الجماعة من أهل السنة ^(١) .

غير أنه بزوال الدولة الفاطمية زال كذلك المذهب الفقهي لهذه الدولة جملة ، وعادت مصر إلى مذهبها القديم ؛ وهو مذهب أهل السنة ، وازداد تعلقها يومئذ بالامام الشافعي ومذهبه خاصة . والمذهب الشافعي هو الذي اعتنقه نور الدين محمود بالشام ، واعتنقه السلطان صلاح الدين وأولاده بمصر . ولا يعلم التاريخ من أبناء صلاح الدين — أو من أسرته كلها — من اعتنق مذهباً آخر غير الملك المعظم عيسى بن أخى السلطان صلاح الدين . وقد اختار المعظم عيسى لنفسه مذهب أبى حنيفة ، وكان فى اختياره هذا مخالفاً للبيت الأيوبي كله .

وأتى المالكي ، فتبعوا بنى أيوب فى اختيارهم مذهب الامام الشافعي ؛ وبقى الحال على هذا زماناً طويلاً .

والآن وقد فرغنا من بيان المذاهب الفقهية التى تبعها مصر فى مراحلها التاريخية المختلفة ، نحب أن نعالج موضوعاً آخر يتصل بهذه المذاهب ؛ وهو هنا موقف الفقهاء

(١) فالجى — على وجه التيميل — فرض على المسلمين . وهو فى الظاهر ملواف حول السكبة وفى الباطن زيارة للامام ، ولو مرة واحدة فى العمر . والامام هنا هو المنصوص عليه من ولد اسماعيل ابن جعفر الصادق . وقد مثل هنا فى بقية الفروض الدينية الأخرى .

هكذا حدثني بعض من قرأوا شيئاً من كتب الطائفة الاسماعيليه فدل هذه الكتب أن تخرج إلى الوجود لينتفع بها من أراد ، إذ لفائدة مطلقاً من إخوانها وحرمان الباحثين منها إلى اليوم !! وهنا نوجه النظر إلى عبارة الامام : الشيخ محمد الحدين آل كاشف الغطاء فى علاقة الاسماعيليه بالفاطميين ، وذلك فى أواخر الرسالة الثانية من رسائله المنشورة فى علققات البحث ،

المصريين - على اختلاف مشاربهم - من الاجتهاد الفقهي ؛ بالمعنى الذى شرحناه فى أول هذا الفصل .

فما مبلغ هؤلاء الفقهاء من الاجتهاد ؟ أو ما حظهم منه ؟

ليس شك فى أن النظرة الأولى فى حركة الفقه بمصر فى العصرين الفاطمى من جهة ، والأيوبي والملوكى من جهة ثانية تجملنا ننظر - كما قلنا - إلى فقهاء تلك العصور على أنهم يجتهدو مذهب . فقد حصر الفواطم أنفسهم فى دائرة الفقه الاسماعيلى أو الفاطمى ، كما حصر فقهاء بنى أيوب والمالিক أنفسهم أيضا فى دائرة المذهب السنى .

وقد بدأنا طرفا من هذا الحديث فى فصل عنوانه (المذهب الدينى) ، ونريد فى هذا الفصل أن نعيد الكلام فيه على صورة أخرى . وفى ذيل البحث سنعود إلى الحديث نفسه مرة ثالثة .

أخذنا من قبل فى تشخيص العقليين الفاطمى والسنى ؛ وقلنا إن أولهما أباح لنفسه عن طريق التأويل حرية واسعة فى التفسير ، لم ينعم بها السنيون . ثم أتبعنا هذا بقولنا : ومع ذلك فلا ينبغي لنا أن نبالغ فى تصور الحرية العقلية التى تتمتع بها العقل الفاطمى ، ولا يصح أن نتزيد فى نتائجها ، فالواقع أن هذا العقل الفاطمى على سعته يؤمذ كان محكوما بالعقائد الفاطمية نفسها (١) .

وإذ كانت السكتب الفاطمية التى نشرح شيئا من الفقه الفاطمى مختفية إلى يومنا هذا ، كما قلت ، فقد حاولت أن أتصل بنفسى ببعض علماء الشيعة فى العراق ، حين تعذر على الاتصال بغيرهم فى الهند أو الشام ، وسألت هؤلاء : إلى أى حد يعتبر باب الاجتهاد مفتوحا أمام علماء الشيعة الإمامية ؟ وما مضافة هذا الاجتهاد ؟ وما تأثيره على الحرية الفكرية ؟ وهل القول بعصمة الأئمة عند الشيعة الإمامية يجب

شيء من هذه الحرية الفكرية ؟ إلى أمثال هذه الأسئلة التي عرضت لي في أثناء البحث (١) .

في الإجابة عن هذه الأسئلة قيل لي : إن باب الاجتهاد مفتوح أمام فقهاء الإمامية بغير حد من ناحية المجتهد ، الا حدوداً تحقق شرائطه وأهليته الخ . وأما مسأفته فهي كذلك غير محدودة ، لافي أول ، ولا في آخر ، بل مستمرة مادام التكليف ، وما بقيت العقول التي هي الحجة الكبرى للخالق على المخلوق الخ . وأما القول بأن عصمة الأئمة عند الشيعة الإمامية يحجب شيئاً من الحرية الفكرية ، فالجواب عن ذلك أنا لا نحسب أن طائفة من طوائف الاسلام تلتزم الحرية الفكرية ، وتطلق سراح العقل كعلماء الطائفة الامامية . والقول بالعصمة لا يضيق العقل عندهم ، ولا يقيد بشيء من القيود . وللعقل المقام الأعلى في أدلة الأحكام ؛ وإذا عارضه النقل فالمعول على العقل الخ .

وإذا صح هذا فأقل ما يؤخذ منه أن فقهاء الامامية — ومنهم الفاطميون بطبيعة الحال — كانوا يميلون إلى الاجتهاد ؛ إذ كان عليهم دائماً أن يواجهوا حالات جديدة ، ومسائل كثيرة ، يعملون فيها عقولهم ، ويضيفون من أجلها إلى فقههم أبداً ما ليس فيه . وإذا صح هذا أيضاً فهم بحالتهم هذه أمعن في الحرية التشريعية ، وأقرب الى الابداع الفقهى من أهل السنة .

وأما فقهاء الدولتين الأيوبيه والمملوكية ، فقد كان أكثرهم — كما قلنا — يميلون الى المذهب الشافعى . واستطاع الكثيرون منهم كذلك أن يصلوا في هذا المذهب نفسه الى درجة الاجتهاد . وقد سبق أن أوضحنا أن فقهاء مصر يومئذ كانوا يجتهدون في مذهب ، بمعنى أنه لم يظهر فيهم صاحب مذهب جديد مخالف للمذاهب الأربعة المعروفة ؛ مع أن أصحاب هذه المذاهب كلها « لم يكونوا رسلاً لا تجوز مخالفتهم » — كما قال

(١) أفضل بالإجابة عن هذه الأسئلة سماحة العلامة الامام محمد الحسين آل كاشف الغطاء في رسالتي بحث بهما الى من الجف . وقد رأيت أن أنيتهما في ملحق خاص بهما في نهاية البحث .

الإمام عز الدين بن عبد السلام^(١) . ومن عبارات أحدهم — أعنى الفقهاء الشافعية بمصر في ذلك الوقت وهو هنا النووي — قوله : الاجتهاد نوعان : مستقل — وقد فقد من رأس المئة الثانية ؛ فلم يمكن وجوده .

ومناسب (يريد مجتهد المذهب) — وهو باق الى أن تأتى أشرط الساعة الكبرى . ولا يجوز انقطاعه شرعاً ، لأنه فرض كفاية . ومتى قصر أهل عصر ، حتى تركوه أئتموا كلهم ، وعصوا بأمرهم^(٢) .

وشاع في الناس مثل قول النووي هذا ؛ وهو أنه ليس لأحد أن يختار بعد المائتين للهجرة ؛ يعنون بذلك أنه ليس لأحد أن يحدث مذهباً جديداً بعد المذاهب الأربعة المعروفة . وبذلك أقفل الفقهاء على أنفسهم باب الاجتهاد المطلق ، وقصروا أنفسهم على الاجتهاد للمقيد بالمذهب ، بحيث إذا عرضت لأحدهم حكاية لم يعرفوا فيها للأئمة نصاً ، اجتهدوا على مذهبهم ، ونسجوا على منوالهم ، وقلّبوا أقوالهم ، ووقفوا عند هذا الحد .

ومع هذا وذاك فن الإنصاف لفقهاء العصرين الأيوبي والمملوكي بمصر والشام أن يقال إنهم كانوا يتطامعون الى نوع من الاستقلال في الفقه ، أولى به أن يسمى (سعة في التصرف) . ولم يكن هذا غريباً منهم بعد أن ركبت ربح الفقهاء السفنيين بمجىء الفاطميين الى مصر ، وبعد أن زالت عنهم هذه الدولة ، فاستأنفوا عملهم بعد زوالها ، وتبعوا آثار أسلافهم في ذلك :

فمرة يشيع فيهم القول باتباع الشافعي ، وذلك بعد دراسة مذهبه دراسة جيدة ، وأخرى يشيع فيهم القول بالنظر الى الشافعي وأمثاله من أصحاب المذاهب الأربعة على أنهم رجال ، وليسوا برسل معصومين من الخطأ . واذن فليجتهد الفقهاء في ظل الدولتين

(١) انظر الحجوى : كتاب الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامى . الربع الرابع ص ٢٤٠

(٢) نيس المصدر ص ٢٦٥

أيوبية والمملوكية ، كما اجتهد الرعيل الأول من الفقهاء في ظل الدولة المماليكية ،
يصنعوا صنيعهم في الرجوع مباشرة إلى الكتاب والسنة .

وفي هذا المعنى الأخير قرأت كتاباً لأبى شامة المتوفى سنة ٨٦٥ هـ عنوانه « المؤمل
الرد إلى الأصل الأول » ، وجدت المؤلف يدعو فيه بدعوتين :

أولاهما -- التحرج من الفتيا .

والثانية -- عدم التقيد بتقيداً تاماً بالأئمة الأربعة ، وذلك أسوة بأولئك الأئمة
لأنهم أنفسهم . إذ يقول أحدهم : « وهو الشافعى » إذا وجدتم عن رسول الله سنة خلاف
قولى ، فخذوا السنة ودعوا قولى .

ويقول آخر وهو مالك « إنما أنا بشر أخطئ وأصيب ، فانظروا فى رأىى ؛
فكتاب ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ؛ وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه » .
ويقول ثالث وهو أحمد بن حنبل « لا تكتبوا عنى شيئاً ، ولا تقلدوني ، ولا تقلدوا
فلاناً وفلاناً ، وخذوا من حيث أخذوا » . وإذ يقول رابع وهو أبى حنيفة : « ما جاء عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلى الرأس والعين ، وما جاء عن أصحابه اخترنا ؛ وما كان
من غير ذلك فمتحن رجال ، وهم رجال » (١) .

ومثل أبى شامة فى هذه الدعوة إلى عدم التقيد بمذهب من المذاهب المعروفة عز الدين
بن عبد السلام ، وقد أشرنا إلى نزعتهم هذه . ثم لانتسى ابن تيمية فى العصر المملوكى
« فلقد دافع عن سلف السلف الصالح من المسلمين بأدلة لم يسبق إليها ، مع أنها مستقاة
من القرآن والحديث » (٢) .

وكما ننتظر من أصحاب هذه الدعوة الجديدة أن يظهر فيهم من يدعو إلى مذهب
قضى جديد ، يضاف إلى المذاهب الأربعة المعروفة . ولكن شيئاً من ذلك لم يكن ؛
وفى ذلك ما يدل على أن مهاجمة المذاهب المعروفة إنما تقترن دائماً بحركات التجديد التى

(١) راجع الرسالة المذكورة ص ١٤ — ٢٣

(٢) دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثانى ، المجلد الأول ، ص ١٠٩

يراد بها الرجوع إلى الكتاب والسنة، أو التي يراد بها الدفاع عن محاولات اجتهدايا خاصة.

ومن ثم ليس غريبا أن نرى فكرة الرجوع إلى الأصل الأول تتردد في فترات مختلفة، وفي أما كن مختلفة، ولاتسكون إلا صدى لحركة الإحياء التي تظهر في أوقات خاصة. فذلك ما حدث بمصر في القرن السادس الهجري بعد زوال الدولة الفاطمية، ثم ذلك ما حدث بمصر في القرن الثامن الهجري، حين كان ابن تيمية الفقيه الحنبلي صاحب السيطرة الفقهية والكلامية. وذلك أيضا ما حدث ببلاد المغرب، على عهد المنصور أبي يوسف بن يعقوب، بين سنتي ٥٥٤، ٥٩٥ هـ حين قام ابن حزم الظاهري بحركته المشهورة؛ فدعا الناس إلى أخذ عقائدهم من الكتاب والسنة وحدهما. واقتنع المنصور بوجهة نظره، وأصدر منشورا يحرم على الفقهاء الإفتاء بغير الكتاب والسنة، ويحظر عليهم الأخذ عن واحد بين الأئمة (١).

ولا نحب ان تدع فصل الفقه حتى نترجم لرجلين فقط من فقهاء العصور التي نؤرخ لها. أما أحدهما فيوضح لنا المكانة الاجتماعية التي تمتع بها الفقهاء. وهو هنا عز الدين بن عبد السلام. وأما الثاني — وهو ابن تيمية — فيمثل أقلية الفقهاء في زمانه، وهم الحنابلة.

عز الدين بن عبد السلام

وهو عبدالعزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن حسن بن محمد بن مذهب السلمي. ولد بدمشق سنة سبع أو ثمان وسبعين وخمسمائة للهجرة. وقدم مصر وأقام بها، وانتهت اليه معرفة المذهب، مع الزهد والورع، وبلغ مرتبة الاجتهاد. وزادت إقامته بمصر على عشرين سنة. وهناك تنحى له العلماء عن أما كتبهم، وتأدب معه الشيخ زكي الدين بن عبد العظيم المنذرى، وامتنع عن الإفتاء من أجله. ولبس الشيخ عز الدين خرقة التصوف من الشهاب السهروردي، وأخذ نفسه منذ يومئذ بطريقة المتصوفة.

(١) راجع ابن خلكان ج ٢ ص ٤٣٢ وراجع تاريخ الفسك السامى الربع الرابع ص ٩

وحيدر دروس الشيخ أبي الحسن الشاذلي من أئمة الصوفية ؛ وكان هذا الشيخ معجبا
بعر الدين بن عبد السلام كل الاعجاب .

وهكذا بنيت شخصية الشيخ عز الدين :

أولا — على تفوقه في الفقه إلى درجة الاجتهاد .

وثانيا — على إشاره مسلك المتصوفة .

وثالثا — على قوة أخلاقه وصلابته .

ومن أهم هذه الأخلاق — بالنسبة لزعم ديني كبير كالشيخ عز الدين — شجاعته
الأدبية التي لاحد لها . وله في هذه الشجاعة الأدبية نوادر كثيرة . منها ما وقع له مع
ملوك بني أيوب . ومنها ما وقع له مع المماليك .

فما وقع له مع بني أيوب أنه طلع مرة إلى السلطان بالقلعة في يوم عيد « فشهد
المسكر مصطفين بين يديه ، وما السلطان فيه يوم العيد من الأبهة ، والأمراء تقبل
الأرض بين يديه ؛ فالتفت الشيخ إليه وناداه :

ياأيوب — ما حجتك عند الله إذا قال لك : ألم أبوء لك مصر ، ثم تبيح الخمر ؟

فقال السلطان : هل جرى هذا ؟

قال نعم ، الحانة الفلانية تباع فيها الخمر وغيرها من المنسكرات ، وأنت تنقلب
في نسمة هذه المملكة . !

وظل الشيخ يناديه كذلك بأعلى صوته ، والعساكر واقفون . فقال :

ياسيدي : هذا أنا ماعلمته ، هذا من زمان أبي .

فقال : أنت من الذين يقولون « إنما وجدنا آباءنا على أمة » ؟

فرسم السلطان بإبطال هذه الحانة . (١)

وسئل الشيخ بعد ذلك : أماخفته ؟ فقال : والله يابني ، استحضرت هيبه الله تعالى ،
فصار السلطان قدأدى كالتقط .

ومما وقع للشيخ عز الدين مع المماليك :

أنه نظر في أمر هؤلاء المماليك ، فوجد أنهم ليسوا أحراراً بوجه من الوجوه ، وأه الرق ينسحب عليهم ويشملهم . وإذن فمن حق المسلمين ألا يصحبوا لهم بيعة ، ولا شراء ولا زواجا حتى يصحبوا أحراراً . ونادى الشيخ بهذا الرأي ، وكادت تتمطل به معاه القوم ، بل تعرضت للتعطل بالفعل . وكبر ذلك على المماليك ، وهم أمراء الدولة ووجوهها فأرسلوا اليه يقولون : ماذا تريد منا ؟ فقال لهم : أريد أن نمقد لكم مجلساً ، وينادى عليكم في الأسواق ، ويحصل عتقكم بطريقة شرعية !

وأذهل المماليك هذا الأمر ، وذهبوا إلى السلطان يشكون هذا الشيخ ؛ فحاول السلطان أن يقتنع الشيخ بالدول عن رأيه . ولكن بدون جدوى . ولما لح السلطان عليه في ذلك غضب عز الدين ، وذهب إلى داره ، وحمل حوائجه على حمار ، وأركب أهله على حمار أخرى ، ومشى خلفهم خارجاً من مصر . فلم يكذب بعد عنها ، حتى هربت اليه جماعات العلماء ، والصلحاء ، والتجار ، والخاصة ، والعامة . وعلم السلطان بذلك ، فلم ير بدا من الركوب إليه بنفسه ، ففعل ، واسترضاه ، ووعد بما أراد .

غير أن المماليك عزت عليهم نفوسهم ، وعظم الخطب عليهم ، وذهب الغضب ببعضهم إلى التفكير في قتل الرجل ، فحمل السيف إلى دار الشيخ ؛ وقرع الباب ، ففتح له ولد عز الدين ، فرجع الولد إلى أبيه مذعوراً ، يخبره الخبر . فما وهن الشيخ ولا تزعر وأخذ يقول لولده في ثبات غريب :

يا ولدي : أبوك أقل من أن يقتل في سبيل الله !

ثم خرج الشيخ بنفسه ليلقي القاتل ؛ وكان يومئذ نائب السلطنة ، فلم يكذب براه هذا حتى جدد السيف في يده ، وقال للشيخ في ضراعة :

ياسيدي : خبر أي شيء تعمل ؟

قال الشيخ : أنادى عليكم فى الأسواق !

قال الرجل : ففهم تصرف الثمن ؟

قال الشيخ : فى مصالح المساكين .

قال الرجل : فمن يقبض الثمن ؟

قال الشيخ : أنا .

فصدع المالك بالأمر ، ونادى الشيخ عليهم فى الأسواق ، وغالى فى ثمنهم ، وقبضه كذا ، وصرفه فى وجود الخير .

ومات الشيخ عز الدين ، وكان ذلك فى جمادى الأولى سنة ٦٦٠ هـ ؛ وسارت الجنازة به صحت القلمة ، وشهدها السلطان بيبرس ، فقال يومئذ لبعض بطانته :

« اليوم استقر أمرى فى الملك ، لأن هذا الشيخ لو كان قال للناس اخرجوا عليه لانتزع منى الملك » !

وكما كان الشيخ شديدا فى الحق على غيره ، فقد كان شديداً أيضاً على نفسه :

حكى أنه ألقى مرة بشيء ؛ ثم ظهر له أنه خطأ . فنادى فى مصر والقاهرة على نفسه : من ألقى له ابن عبد السلام بكذا ، فلا يعمل به ؛ فإنه خطأ !

ولم يكن الشيخ عز الدين غريباً بهذه الأخلاق وأمثالها على عصره « فقد كان ذلك من خلق الصفوة المذهبة من فقهاء هذا العصر :

« حكى أن قاضيا اسمه ابن عين الدولة لم يقبل شهادة الملك عظيم من ملوك بى أيوب ، هو الملك الكامل نفسه . وذلك لما علم من ولعه بمغنية كانت بمصر ؛ واسمها (عجيبة) كانت تحضر إليه ، وتغنيه بالجفك على الدف ، فى مجلس يحضره ابن شيخ الشيوخ » (١)

وكان من أظهر ما يمتاز به عز الدين وأمثاله من الفقهاء في ذلك العصر مدتهم يد المساعدة لمن يعرفون من الناس ، ومن لا يعرفونه منهم . وكانوا يوجبون على أنفسهم الشفاعة لأفراد الشعب عند حكماءه ، وقضاء مصالحهم .
من ذلك ما حكاه الأدفوى عن ابن دقيق العيد — وكان من تلامذة الشيخ عز الدين — قال :

حكى بعض أصحابنا أن أولاد الشيخ (يريد ابن دقيق العيد) عزَّ عليهم كثرة تردده على أولاده في الشفاعة ؛ وقالوا : هذا فيه بهدلة ^(١) ؛ خذوا ثوبه الذي يخرج به أخبثوه . ففعلوا ذلك . فجاءه شخص ، وشكا له حاله ؛ وسأله أن يتوجه معه إلى الوالى . فطلب ثوبه فلم يجده ، وعرف الخبر فتألم ذلك الشخص ؛ فقال له الشيخ : أنت تعرف أنه متى توجهت معك ينقض شغلك ؟

قال : والله ياسيدى متى رحت معى حصل المقصود . فمضى معه بثوبه الذى هو عليه . فقال أولاده : هذا مالنا فيه حيلة . سخاوه على سجيته .
وحكى الأدفوى أيضا : أنه كان في سنة حصل فيه غلاء كبير ، حتى إن أكثر الناس لا يجدون إلا بعض البقول يقتاتون بها . قال الشيخ بهاء الدين القفطى : فسأل الشيخ مجد الدين (يريد ابن دقيق العيد) عن حال الناس . فذكروا له أنهم يقتاتون ببعض البقول ، فالتزم هو أنه لا يأكل إلا بما يأكل الناس . وما زال يأكل منه حتى ظهر الخبز في السوق .

فيمثل هذه الأخلاق وحدها استحق هؤلاء الفقهاء أن يكونوا زعماء الشعب المصرى ، ووكلاده ، وأمناءه ، وقادته ، وأصحاب الكلمة النافذة فيه ، ذلك على النحو الذى أشرنا إليه من قبل في الكلام عن الحياة الاجتماعية .

(١) أنظر الطالع السعيد ، ترجمة الشيخ ابن دقيق العيد ، صفحات ٣١٧ إلى ٨٣٨ .
واقط (بهدلة) معروف إلى يومنا هذا في اللهجة المصرية . ومثله كثير في الكتب التى تنسب إلى العصر المملوكى بوجه خاص .

ابو نعيم

نفي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن نعيمية الحراني الحنبلّي . ولد يوم الاثنين عاشر ربيع الأول سنة ١٦٦ هـ بمران ، فرجاً من دمشق . وفر أبوه من جور التتار بأسرته إلى دمشق في أواسط عام ٧٦٦ هـ ، وهناك عكف الفتى على دراسة الفقه والحديث على والده وعلى غيره من الأساتذة ، وكان الفتى نادرة في ذكائه وقدرته على الحفظ والاستنباط . « وصار عجباً في سرعة (١) الاتقان ، وقوة الجنان ، والتوسع في المنقول والمعقول . وقال الذهبي في ترجمته ما يلاصقه :

« وكان يقضى منه العجب إذا ذكر مسألة من مسائل الخلاف ، واستدل ، ورجح ، وكان يمتحن له الاجتهاد لاجتماع شروطه فيه . وما رأيت أسرع انتزاعاً للآيات الدالة على المسألة التي يوردها منه ، ولا أشد استحضاراً للمتون وعزوها منه . وكان آية من آيات الله في التفسير ، والتوسع فيه . وأما أصول الديانة ، ومعرفة أقوال الخلفاء ، فكان لا يشق غبار فيه . ولعل فتاويه في الفنون تبلغ ثلثمائة مجلد ، بل أكثر . وكان قوياً بالحق ، لا تأنّذه في الله لومة لائم . ومن خالطه وعرفه فقد ينسبني إلى التصغير فيه . ومن نابذه وخالفه فقد ينسبني إلى التغالي فيه . وقد أوديت من الفريقين من أصحابه وأضداده . وأنا لا أحتقد فيه عصمة ، بل أنا مخالف له في مسائل أصلية وفرعية . فإنه كان مع سعة علمه ، وفراط شجاعته ، وسيلان ذهنه ، وتمظيمه لحرمان الدين ، بشراً تكثر به حدة وغضب ، وشدة للخصم (٢) .

قرأ القرآن والفقه : وناظر وهو دون البلوغ . وبرع في العلم والتفسير ، وأفتى ودرس وهو دون العشرين ، وصار من كبار العلماء في حياة شيوخه . وتصانيفه نحو أربعة آلاف كراسة وأكثر . وأما نقله للفقه ومذاهب الصحابة والتابعين ، فضلاً عن المذاهب

الأربعة فليس له من نظير ، وقد خالف الأئمة الأربعة في عدة مسائل ، صنف فيها واحتج لها بالكتاب والسنة ، وأنام عدة سنين لا يفتى بمذهب^(١) .

واستمر ابن تيمية على ذلك حتى قام عليه العلماء بمصر والشام ، فبدعوه ، وناظروه ، وهو ثابت لا يدهن ، ولا يحايى ؛ بل يقول الحق إذا أداه إليه اجتهاده ، فجرت بينه وبينهم حملات شامية وأخرى مصرية ، ورموه عن قوس واحدة ، ثم نجاه الله تعالى . إذ كان دائم الابتغال ، كثير الاستغاثه ، قوى التوكل ؛ رابط الجأش^(٢) .

وهكذا كانت حرية ابن تيمية في الجدل والمناظرة سببا في عداوة الكثيرين له من علماء المذاهب الثلاثة ، عدا المذهب الحنبلى .

« ولما كان فى القاهرة فى ربيع الأول عام ٦٩٩ هـ أفتى فى مسألة جاءت من حماد عن صفات الله بما ألب عليه علماء الشافعية ، وأغضب الرأى العام ، فكان جزاؤه الحرمان من منصب التدريس . ومع ذلك عين فى العام نفسه للحض على الجهاد ضد التتار . ولهذا السبب ذهب فى العام التالى إلى القاهرة ، وشهد وقعة انتصر فيها المسلمون على التتار بالقرب من دمشق^(٣) .

وتفرق الناس فى ابن تيمية شيئا ؛ فهم من نسبته إلى التجسيم ؛ بقوله إن اليد ، والقدم ، والساق ، والوجه صفات حقيقية لله ، وأنه مستو على العرش بذاته .

ومنهم من نسبته إلى الزندقة ؛ لقوله إن النبى صلى الله عليه وسلم لا يستغاث به ، لأن فى ذلك تنقيصا له .

ومنهم من نسبته إلى النفاق لخوضه فى على والصحابة رضوان الله عليهم . فقال فى على : أنه قاتل للرياسة لا للديانة ، وفى عثمان : إنه كان يحب المال الخ ، فحسبوا عليه بالنفاق ، لقوله صلى الله عليه وسلم لعلى : ولا يبغضك إلا منافق .

(١) نفس المصدر ص ١٥٨

(٢) نفس المصدر ص ١٥٩

(٣) دائرة المعارف . المجلد الثانى . المجلد الأول ص ١١٠

ومنهم من نسبته إلى أنه يسعى في الإمامة الكبرى فإنه كان يلهمج بذكر ابن تومرت ، ويطريه « (١) .

وذهب ابن تيمية عام ٥٠٧ هـ إلى القاهرة . وهناك - بعد أن شهد خمس مرات الجبل القضاة والأعيان بحضرة السلطان - اليهود بالتجسيم ، فحكم عليه بأن يلقي هو وأخوه في الجب بقلعة الجبل . وبقي فيه سنة ونصف سنة . وفي شوال عام ٨٠٧ هـ نوقش في مسألة كتبها في الرد على مذهب الاتحاد ، « إلا أن الحجاج التي جاء بها - اجردت خصوصاً من أسلحتهم . ثم سجن بحبس القضاة - لأسباب سياسية - سنة ونصف سنة ، عرف أثنائها أهل الحبس أصول الدين . ولما أخلى سبيله بعد ذلك بأيام قلائل ، اعتقل ليرج بالامسكندرية مدة ثمانية أشهر . ثم عاد إلى القاهرة حيث حصل على وظيفة مدرس في مدرسة أسسها السلطان الناصر ، مع أنه امتنع عن إفتاء هذا السلطان بما يجيز له الانتقام من أعدائه « (٢) .

كانت الدولة تعتمد على ابن تيمية في تخريض الجند على القتال ، فكان يقوم بهته هذه قياماً لم يعرف الناس أحسن منه . وكان السلطان يحب من آن لآخر أن يتحفه بشيء من المال أو الطعام أو القماش ، فكان ابن تيمية لا يقبل منه ذلك . وكان يتكلم على المنبر على طريقة المفسرين مع الفقه والحديث . فيورد في ساعة من الكتاب والسنة واللائحة والنظر ما لا يقدر أحد أن يورده في عدة مجالس ، كأن هذه العلوم بين عينيه ؛ يأخذ منها ما يشاء ، ويذر ما يشاء « (٣) .

وفي جمادى الآخرة سنة ٧١٨ هـ منع بأمر السلطان أن يفتي في مسألة الخلف بالطلاق ؛ (كأن يحلف شخص بالطلاق من زوجته ، معلقاً ذلك بمحدث شيء أو عدم حدوثه) . أولاً لم يذعن لأمر السلطان حكم عليه بالسجن في قلعة دمشق ، وأفرج عنه بعد خمسة أشهر

(١) الدرر الكامنة السفر الأول ص ١٥٥

(٢) دائرة المعارف ص ١١١

(٣) الدرر الكامنة ص ١٥٣

وثمانية عشر يوما . ولكن عاد إلى سابق عهده ؛ حتى ظفر أعداؤه بفتوى له في مسألة :
الرحال إلى قبور الأنبياء والصالحين التي أصدرها عام ٧١٠ هـ ، فمدر دروسوم باعتقاله
قلعة دمشق مرة أخرى . فأخليت له قاعة كان يخدمه فيها أخوه . وفيها أقبل على نفسه
القرآن ، وكتابة الرسائل للرد على المخالفين . ولما اتصل بأعدائه خبر هذه المؤلفات ، هم
من كتمه وأوراقه ومداذه ، وكان هذا الحادث صدمة قوية له ، فمرض عشرين يوماً
وتوفي ليلة الاثنين عشرين من ذي القعدة سنة ٧٢٨ هـ . ويُقدر عدد من حضر دفنه
مقابر الصوفية بمائة ألف رجل ، وخمسة عشر ألف امرأة . !

الفصل الرابع

النحو والقراءات

كان الميراث الفقهي لعلماء العصرين الأيوبي والمملوكي يعتمد على فقه المذاهب الأربعة التي انقسم إليها أهل السنة . وقد رأينا أن المذهب الشافعي كانت له الغلبة في أثناء ذلك . أما الميراث النحوي في مصر فقد كان ميراثاً ضخماً كذلك ؛ إذ كان يتألف من نحو الكوفة والبصرة . وبنحو هاتين المدينتين تأثرت مصر تأثراً عظيماً في أول أمرها ؛ ثم استقلت بشخصيتها النحوية بعد ذلك .

ولسكى نوضح هذه النتيجة الهامة نعود بالنحو في مصر منذ فتح العرب لها ، ونحاول أن نتبع بها مجاز حركة النحو منذ ذلك الوقت حتى عصر المماليك . فلقد فتح العرب مصر في خلافة عمر وانتشرت جهرتهم بها لخصبها وقرمها من شبه الجزيرة ، ولانصالحها كذلك بالعرب ، حتى قبل ظهور الاسلام .

والغريب في تاريخ مصر العربية بعد ذلك أن اللغة العربية دخلت هذه البلاد ، وانتشرت بها سرعاً ، وتغلبت في زمن وجيز جداً على اللغة القبطية ، وعلى اليونانية التي كانت لغة البلاد الرسمية في وقت ما . وسرعان ما وجدنا اللغة العربية يحذفها كثير من المصريين وغيرهم ممن كان ينزل بمصر من يونان ورومان . وفي ذلك يقول ابن النديم في التمهيد عن خالد بن يزيد بن معاوية : وخطر بباله الصنعة فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ، ممن كان ينزل مدينة مصر ، وقد تفصح بالعربية ، وأمرهم بنقل الكتب من الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي . وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة » .

واستقر الفاتحون في مصر فأنشأوا لهم دراسة دينية منظمة كان مقرها جامع عمرو بالنسغاط ، وكان يقوم عليها نخبة من أفاضل الصحابة . وقوى شأن هذه الدراسة واتسع نطاقها حتى خرجت أعلاما من المجتهدين في الحديث والتفسير والقراءات والفقه والتاريخ . وكان هؤلاء الأعلام نواة لأول مدرسة نحوية ولغوية حين كان لا يستطيع واحد من أولئك العلماء أن يستغنى عن اللغة والنحو لفهم العلم الذي يشتغل به ، وكان عليه وتشد أن يلم بأصول النحو ، وأن يتعرض لبعض مسائله ، وأن يتعمق بعضها الآخر . وذلك كله في طريقه إلى شرح الفقه أو الحديث أو القراءات ، وما إليها من العلوم الدينية المعروفة .

وكان من نخبة هذه المدرسة الدينية علماء أشهرهم :-

عبد الرحمن بن هرمز المتوفى سنة ١١٧ هـ

ويزيد بن حبيب الأزدي بالولاء المتوفى سنة ١٣٧ هـ

ونافع بن نعيم مولى عبد الرحمن بن عمر فقيه الحجاز وشيخ الإمام مالك ، وقد أرسله عمر بن عبد العزيز إلى مصر ليعلم أهلها السنن ، وكان يجيد العربية .

وعثمان بن سعيد المصري الملقب بورش ؛ وسيأتي ذكره في القراء .

والهيثم بن عدى الطائي السكوفي .

والإيث بن سعيد الفقيه المشهور الذي مر ذكره .

وبفضل هذه المدرسة الدينية الأولى أحس المصريون حاجتهم القهوى إلى النحو ،

فأقبلوا على تفهم مسائله ، ورحل كثيرون منهم إلى العراق للإرتواء من مناهله .

ثم في أواخر القرن الثاني للهجرة ظهرت مدرسة استقلت بدراسة النحوى معمر ، وجلس رجالها في جامع عمرو إلى جانب علماء الفقه والحديث والقراءات . واشتهرت

بالنحو يومئذ أسرة مصرية كبيرة كان عميدها .

ولاد المصايدى

وهو الوليد بن محمد التميمي المصايدى . قال عنه الزبيدي المتوفى سنة ٣٦٩ هـ صاحب طبقات اللغويين والنحويين :

نشأ بمصر ورحل إلى العراق وسمع العلماء . ولم يكن بمصر كبير شيء من كتب النحو واللغة قبله . وكان بأخذ النحو عن رجل من أهل مدينة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن المدني من الخذاق بالربية ، فسمع ولاد بالخليل بن أحمد ، فرحل إليه فلقبه بالبصرة وسمع منه ولازمه . ثم انصرف إلى مصر ، وجعل طريقه على المدينة ، فلقى معلمه فناظره ؛ فلما رأى المدني تدقيق ولاد للمعاني وتعليقه في النحو قال : « لقد نعتت بعدنا الخردل »^(١) ، يريد لقد أصبحت أكثر دقة في النحو منا .

ثم ظهرت طبقة بعد ولاد وهذا كان من رجالها :

أبو على الأصمري بن محمد الدينوري

قدم البصرة وأخذ عن المازني ثم رحل إلى بغداد وقرأ على أبي العباس المبرد كتاب صيويه ، ثم نزل مصر وألف كتاباً في النحو سماه (المذهب) جلب في صدره اختلاف البصريين والسكوفيين ، وعزا كل مسألة إلى صاحبها . فلما أمعن في الكتاب ترك الخلاف ، وأكتفى بنقل المذهب البصري وحده . وبقي الدينوري بمصر إلى أن خرج منها مع قدوم علي بن سليمان الأحفش عام ٢٨٩ هـ ، ثم عاد إليها بعد خروج الأحفش الصغير منها .

وعن الدينوري هذا أخذ أحد أبناء ولاد الذي مر ذكره ، واسمه أبو الحسين محمد ابن الوليد بن ولاد التميمي ، وقد رحل هذا إلى العراق أيضاً ، وبقي بها ثمانية أعوام ، ولقى المبرد وعلماً ، ووضع كتاباً في النحو سماه (المنطق) ، وتوفى عام ٢٩٨ هـ ثم ظهرت بمصر طبقة ثالثة كان من رجالها :

(١) كتاب طبقات النحويين واللغويين للزبيدي — مخطوط بمعهد الدراسات الإسلامية بجامعة فؤاد الأول بمصر ص ٢٢٧ وما بعدها .

أبو العباس به وولد التميمي

وكان بصيراً بالنحو أستاذاً فيه ، ورحل كذلك إلى بغداد ، ولقي الزجاج ؛ وكان الزجاج مفتوناً به ، وكان يقدمه على منافسه أبي جعفر النحاس . وبقي العباس مشغولاً بالنحو حتى مات ، وخلفه في زعامة النحو بمصر أخوه (أبو القاسم بن ولاد) ، وهو دون أخيه في العلم ، وأقل في الوقت نفسه من أبي جعفر النحاس في المرتبة . ولهذا الأخير كتاب في اختلاف البصريين والكوفيين سماء (المقنع) .

ومعنى ذلك أن ولاءاً أبناءه من بعده أول من اشتغلوا بالنحو ، مستقلاً عن العلوم الأخرى بمصر . وبقي النحو في بيت ولاد هذا أكثر من قرنين من الزمان ، ثم ظهر من بعدهم نحويون آخرون لم يخطرهم في الحركة النحوية بالديار المصرية ، كما سيأتي ذكر ذلك . ولا ننسى أن جامع ابن طولون كان منذ منتصف القرن الثالث الهجري بمثابة معهد ديني جديد للدراسات الدينية والنحوية ، إلى جانب المعهد الأول لدراسة هذه العلوم في مصر وهو جامع عمرو .

وكان من أشهر نحاة المصريين الطولوني والإخشيدي ، عدا بني ولاد وأبي جعفر النحاس والدينوري :

يموت بن المزرع ، وأحمد بن إسحاق الحميري وعلي بن الحسن الهنائي ، وأحمد بن محمد بن الوليد وأخوه عبدالله بن محمد بن الوليد وغيرهم .

وفي سنة ٣٥٨ هـ استولى الفاطميون على مصر وبنوا بها الجامع الأزهر ، فسكان هذا الجامع العظيم من جهة ، ودار العلم وخزانة الكتب من جهة ثانية ، وتصور الخلفاء والوزراء من جهة ثالثة ، بمثابة معاهد جديدة للدراسات الفاطمية الكثيرة ، ومنها النحو واللغة والدين .

وتستحق خزانة الكتب التي أنشأها العزيز بالله أن نشير إليها إشارة موجزة .

ففي وصفها يقول المقرئ كثيراً من العبارات الرائعة ، ومن هذه العبارات قوله :

« وذكر عند العزيز بالله كتاب العين للخليل بن أحمد فأمر خزان دفتاره فأخرجوا من خزائنه نيفا وثلاثين نسخة من كتاب العين ، منها نسخة بخط الخليل بن أحمد .
« وذكر عنده كتاب الجهرة لابن دريد فأخرج من الخزانة مائة نسخة منه » .
ومهما تكن مبالغة المقرئ في هذه الأخبار ونحوها ، فهي تدلنا على عظم اهتمام النحويين بالعلوم اللغوية والنحوية وما إليها .
وبهذا الاهتمام بالعلوم العربية وغيرها أصبحت القاهرة المعزية من أعظم المدن الإسلامية بحيث أخذت تنافس بغداد وقرطبة .

وصادف هذا كما نعلم ضعف العباسيين من ناحية ، وتخاذل الأمويين بالأندلس من ناحية ثانية . فأخذ العلماء والأدباء يتحولون عن قرطبة وبغداد ، وينفدون جماعات إلى مصر . وهناك التقوا بمن كان بها من العلماء في الأصل ، وأحدث الجميع نهضة علمية وأدبية كبرى

وكان من أشهر علماء العصر الفاطمي في النحو :
ابن العريف : وهو الحسن بن الوليد بن نصر أبو بكر القرطبي المتوفى سنة ٣٦٧ هـ .
والإمام أبو بكر الأدفوي محمد بن علي المقرئ النحوي المتوفى سنة ٣٨٨ هـ .
والإمام أبو الحسن علي بن إبراهيم بن سعيد الحوفي المتوفى سنة ٣٤٠ هـ وهو صاحب « إعراب القرآن » .

وعالم آخر غطت شهرته على هؤلاء جميعا وهو :

ابن بابشاذ

وهو أبو الحسن طاهر بن أحمد بن إدريس ، وكان من كبار القراء ، وله في النحو آراء ، وكان رجلا رحالة يشتغل بتجارة اللؤلؤ ، ثم اشتغل بديوان الإنشاء الفاطمي بمصر ، وعهد إليه مراجمة الرسائل الديوانية وتمحيصها من الوجهتين اللغوية والنحوية ، ثم ختم حياته بما نُعتِم به حياة الكثيرين من العلماء ، فبُكِن في آخر حياته زاهداً متقشفاً منصرفاً عن الدنيا .

والمهم في ابن بابشاذ هذا أنه كان قارئاً أكثر منه نحويًا ، وله كتاب في القراءات . وهو مصرى الجنس يدل على مصريته اسمه وهو بابشاذ ، ومعناه (السرور) باللغة القبطية . واختتم العصر الفاطمي بإمام كبير من أئمة النحو في مصر هو :

ابن برى

أبو محمد عبد الله بن برى بن عبد الجبار المقدسى المصرى المتوفى سنة ٥٨٢ هـ شاع ذكره واشتهر أمره ، ولم يكن في الديار المصرية مثله ، قرأ كتاب سيبويه ، وتصدر للإقراء بجامع عمرو ، وكان قيا بالنحو واللغة والشواهد ، وكان بلقب « أبى النحلة » (١) .

وكانت عناية ابن برى موجهة إلى اللغة ، وتصحيح أغلاط اللغويين ؛ فوضع حاشيتين على الصحاح للجوهري ، استدرك فيهما كثيرا مما فات الجوهري هذا من صحيح اللغة ، وصوب كثيرا مما وقع فيه من الأوهام والأغلاط ، وكانت هاتان الحاشيتان أحد منابع الستة التى اعتمد عليها ابن منظور في تأليف معجمه المعروف « بلسان العرب » .

وفى سنة ٥٦٧ هـ تمكن صلاح الدين الأيوبي من الظفر بمصر ، وأسس بها دولة كردية النسب عربية اللسان والأخلاق ، أنقذت معظم البلاد الشامية من أيدي الصليبيين ، وانتفعت كثيرا بحضارة الفاطميين ، وحافظت على مكانة المصريين في العلم والأدب ، وأسست لتلك المدارس السكثيرة التى سبقت الإشارة إليها .

وهكذا رأينا إلى الآن أن النحو في مصر بدأ مسيرا لنحو البصرة ؛ فأخذوا لدعن الخليل ، وأخذ الدينورى عن ثعلب والمبرد ، وقرأ سيبويه . ثم اتجه النحويون في مصر بعد ذلك إلى بغداد ، فصنعوا صنيعها في المزج بين مذهبى السكوفة والبصرة . ثم تعصبوا للبصريين وحدهم مرة أخرى . فقد زار مصر الأحنف ؛ وهو تلميذ المبرد ونقل إليها مذهب البصرة . ثم غنى المصريون بعد ذلك بالخلاف نفسه بين المذهبين ، وأخذوا يشغلون أنفسهم بالمقارنة

بينهما ، وحاكوا في ذلك بغداد نفسها مرة أخرى ، فوجدنا أبا جعفر النحاس يؤلف في مصر كتابه (المفتح)^(١) في الخلاف بين البصريين والكوفيين .

ثم أن البصرة والكوفة كانت كل منهما قد اتجهت بعد ذلك إلى العناية بمعاني القرآن وإعرايه ومشكله ونحو ذلك ، وألف الزجاج في ذلك كتابه (إعراب القرآن) ، وعنه أخذ أبو جعفر النحاس . فسرت عدوى ذلك إلى مصر ، ودخلها أبو جعفر هذا ؛ وكان رجلا واسع العلم عارفا بأوجه الخلاف بين البصريين والكوفيين كما رأينا ، وظهرت له بمصر كتب مثل كتب أستاذة الزجاج في جملتها ، ولكنها تختلف عن كتب أستاذة في ترتيبها ، وفي أن النحو فيها جاء ممزوجا بالأدب والقراءات . ومن هذه الكتب التي ألفها أبو جعفر النحاس كتاب « معاني القرآن » وكتاب « إعراب القرآن » وكتاب « ناسخ القرآن ومنسوخه » ، وذلك إلى جانب كتابه الذي تقدمت الإشارة إليه وهو « المفتح » . ثم بظهور ابن بابشاذ المهرى تبدأ في مصر مدرسة مصرية صحيحة تجعل جل اهتمامها بالقراءات ، ونجد لزعيمها هذا كتابا في هذا الموضوع بخط يده . ولم تنس هذه المدرسة كذلك أن تعنى بمسائل الخلاف ، ولكنها لم تسرف في ذلك إسراف بغداد ، فانصرفت انصرافا يوشك أن يكون تاما إلى علم الاعراب — أو بعبارة أخرى إلى علم النحو . ويرث العصر الأيوبي فيما يرث عن العصر الفاطمي النحو على هذا الوجه فنلتقى إذ ذاك بنحوى عظيم يستحق أن نقف عنده قليلا وهو :

محيى بن معط

وهو محيى بن معط بن عبد النور الزواوى المغربى الملقب بزین الدين المتوفى عام ٦٢٨ هـ وكان إماما في العربية ، وكان شاعرا محسنا ، ، تصدر بالجامع العتيق ، وله كتاب « العقود والقوانين في النحو » ، وكتاب « شرح سيويوه » نظما ، وله « قصيدة

(١) في بنية الوعاة للسيوطي (المبهج) بدل (المفتح) وهو تحريف .

في القراءات السميع » ، « وقصيدة في نظم كتاب الصحاح للجوهري » ، ونظم كتاباً في العروض^(١) .

ومن النظر في هذه الكتب التي ألفها ابن معط نعلم أن أهميته في النحو ترجع إلى أنه من أوائل الذين عتقوا بتأليف المنظومات العامية على هذا الوجه . وكان من أهم نظومه العامية نظم له في النحو يبلغ ألف بيت ، ويسمى لذلك « بألفية ابن معط » ، وعلى نسقها نظمت « ألفية ابن مالك » ، وكانت طريقة العلماء في ذلك أنهم يكتبون النحو أو غيره ثراً ، ثم يصوغون ما كتبوه بعد ذلك في قالب النظم .

ومن سيرة « ابن معط » هذان عرف أنه كان قد وفد على مصر من بلاد المغرب . وقد عرفنا أن الذي غلب على هذه البلاد ، وعلى بلاد الأندلس هو الحفظ والرواية ، ومن ثم كان العلم الذي صدر عن هذين البلدين مصبوغاً بهذه الصيغة .

وكما نسمع في العصر الأيوبي بابن معط ، فكذلك نسمع برجل آخر هو موفق الدين عيسى بن عبدالعزيز الاسكندراني المتوفى عام ٦٢٩ هـ . ولا يعنينا من هذا الرجل شيء ما أكثر من أنه يلفتنا إلى وجود مدرسة هامة من مدارس النحو ، كان مقرها الإسكندرية ، وكان أكثر علمائها من الرحل الذين يشتغلون بالتجارة .

وأخيراً يصل بنا البحث في نحاة العصر الأيوبي خاصة إلى رجل كان له أكبر الأثر في توجيه حركة النحو في مصر ، لأنه زعيم مدرسة نحوية معربية استطاعت أن تلتفت إليها نظر العالم الإسلامي في ذلك الوقت ، كما استطاعت أن تخلق لها كثيرين من المنافسين الذين تألفت حولهم مدرسة نحوية أخرى ، كانت تنافس المدرسة التي ظهرت بمصر . وهذا الرجل هو :

ابن الحاجب

وهو جمال الدين أبو عمرو عثمان بن أبي بكر بن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٠ هـ . ولد

بقرية أسنان من قرى صعيد مصر . وذلك بعد سنة ٥٧١ هـ . وهو من أبناء الأجناد الأكراد الذين دخلوا مصر مع السلطان صلاح الدين الأيوبي . كان أبوه حاجباً للأmir عز الدين موسك - ابن خال صلاح الدين . فهو إذن أجنبي الأصل ، ولذلك أثره في تآليفه كما سنرى بعد . وتعلم ابن الحاجب في صغره في القاهرة ، وحفظ القرآن ، وأخذ ببعض القراءات عن الشاطبي ، وسمع من البوصيري ، وتفقه على أبي منصور الأبياري ، وكان من أذكىاء العالم . هكذا وصفه صاحب البغية .

وكبر ابن الحاجب فاشتغل بالتدريس ، وألقى بعض دروسه بالزاوية المالكية بالجامع الأموي بدمشق . ثم عاد إلى القاهرة وتصدر بالمدرسة الفاضلية ، ولازمه الطلبة . قال ابن خلكان : كان من أحسن خلق الله ذهنًا ، وجاء لي مراراً بسبب أدائه شهادات . وسألته عن مواضع في العربية مشككة ، فأجاب بأبلغ جواب بسكون كثير وتثبت تام ^(١) . ثم انتقل ابن الحاجب إلى الإسكندرية ليعيم بها فسلم تطل مدة إقامته حتى مات .

وكان ابن الحاجب أول فقيه جمع بين فقه المالكية في مصر وفقه المالكية في بلاد المغرب . وكان أول نحوي في مصر نزع بالنحو نزعة فلسفية ، لم تكن تتفق تماماً والبيئة المصرية التي نشأ فيها . وربما كان مرجع هذه النزعة عنده أنه كان أصولياً نظاراً ، توفر على دراسة كتاب المفصل للزمخشري . وما كان هذا الكتاب الأخير إلا تلخيصاً لكتاب سيبويه . تشهد بذلك عبارته وأمثاله وشواهد . فجاء ابن الحاجب ، ودرس كتاب المفصل دراسة دقيقة جيدة ، واستطاع أن يستخرج منه خلاصة مركزة نافعة ، وذلك في مقدمته « السكانية » في النحو ، و « الشافية » في الصرف . ويدل على انتفاع ابن الحاجب بالمفصل للزمخشري أمثاله وشواهد وعبارته التي تذكر بأمثلة الزمخشري وشواهد وعبارته .

على أن ابن الحاجب كانت له شخصيته الواضحة التي دعت السيوطي لأن يقول فيه: «ومصنفاته في غاية الحسن . وقد خالف النحاة في مواضع ، وأورد عليهم إشكالات وإلزامات مفحمة يعسر الجواب عنها ^(١) » .

ومعنى ذلك أن النحوالعربي - بعد عصر الخلاف بين البصرة والكوفة -- كان قد استقر بعض الشيء . وشهد الزخشي عصر استقراره هذا ، فوضع فيه الفصل . وانتفعت الأمصار الإسلامية - ومنها مصر - من هذا الاستقرار ، كما انتفعت من قبل بحركة الخلاف . ووجدنا ابن الحاجب المصري يفيد فائدة كبيرة من استقرار النحو ونضوجه ممثلا في كتاب الفصل الذي مر بنا .

ومهما يكن من شيء فشهرة ابن الحاجب في النحو ترجع إلى كتابيه السابقين : الكافية والشافية ، وإلى كتاب ثالث له هو الوافية ؛ وهو نظم مسهب للسكافية . ويقول صاحب كشف الظنون إن ابن الحاجب نظم الوافية في النحو للملك الناصر داود بن الملك المعظم عيسى الأيوبي ، وكان الملك الناصر قرأ النحو على ابن الحاجب نفسه ^(٢) .

واشتهر أمر هذه الكتب الثلاثة التي ألفها ابن الحاجب ، وحظيت بالناية والدرس في أكثر الأقطار الإسلامية ؛ برغم أن المؤلف اصطنع في كتابه الأول ؛ وهو الكافية لغة مختصرة كل الاختصار ، موسومة بالغموض والإيهام . ومن أجل ذلك عنى ابن الحاجب نفسه بشرح هذا الكتاب ، وتبعه كثيرون من العلماء بالشرح أيضا . وما أكثر ما تعرض النحويون في الواقع لشرح كتب ابن الحاجب عامة ، وشرح الكافية خاصة . حتى لقد عدَّ صاحب كشف الظنون من شراح الكافية لابن الحاجب أكثر من خمسين رجلا . وذلك كله فضلا عن كتبوا حواشي لهذه الشروح على اختلافها ، أو من كتبوا تعليقات وتقارير لتلك الحواشي وهكذا .

(١) البقية ص ٢٢٣

(٢) كشف الظنون ج ٥ ص ٦

وكان من شراح السكافية الملك المؤيد عماد الدين بن اسماعيل بن الأفضل الأيوبي صاحب حماة ، ورضى الدين محمد بن الحسن الاسترأبادي . وقد مدحهما صاحب الخزائنة وأثنى عليهما .

وحسبنا ذلك لننتقل إلى الكلام عن عالم آخر من علماء النحوى فى الأندلس ، آنى الشرق ، وأحدث به نهضة نحوية تستحق الذكر ، وكانت مصر من أكثر الأقطار الإسلامية تأثر آبهذه النهضة النحوية الكبرى . ومن أجل هذا وجب علينا أن نقرده هنا ببحث خاص . وهذا الرجل هو :

ابن مالک

وهو جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائى الجبائى الأندلسى المتوفى سنة ٦٢٢ هـ . نزل دمشق ، وإمام النجاة ، وحافظ اللغة . أخذ النحوى فى الأندلس عن أبى على الشلوين ، ثم نزل دمشق وسمع الحديث بها عن ثابت بن الخيار السكلاعى ، وعن السخاوى ، وحسن بن الصباح ، وجماعة . وأخذ العربية عن غير واحد . وجالس بحلب ابن يعيش ، وهو شارح كتاب المفصل . وجالس بحلب أيضا ابن عمرو تلميذ ابن يعيش . واعتمد ابن مالك على نفسه بعد ذلك فى قراءة كتب الأقدمين من اللغويين والنحويين ، وحفظ كثيرا من مواد اللغة والأدب والنحو والقراءات ، حتى غدا إماما لا يجارى فى كل مادة من هذه المواد . ففى اللغة على سبيل المثال : استطاع ابن مالك أن يفصل ما انفرد به صاحب المحكم عما انفرد به الأزهري فى اللغة . وعلق الصفدى على ذلك بقوله : وهذا أمر معجز لأنه يحتاج إلى معرفة جميع ما فى الكتابين .

وتلك إحدى المزايا التى امتاز بها ابن مالك .

وأخرى من هذه المزايا هى أن نظم الشعر كان سهلا عليه فى جميع بحوره . فأعانه ذلك على اختصار النحو ، ونظمه فى منظومات أشهرها :

السكافية في ثلاثة آلاف بيت ، ثم الخلاصة وهي المروفة عندنا «بالألفية» التي يعتمد عليها الطلبة إلى اليوم . ومن هذه المنظومات «إكمال الاعلام بثلاث الكلام» في اللغة النح . ومزية ثالثة لابن مالك هي أنه كان أكثر من غيره حفظاً لأشعار العرب واستشهاداً بها في النحو . ولو أنه كان رجلاً غلبت عليه طريقة أهل الصلاح ، فكان يؤثر الاستشهاد بالقرآن أولاً ؛ فإن لم يجد فيه شاهداً عدل إلى الحديث ، فإرب . لم يجد فيه شاهداً عدل إلى الشعر .

وهكذا أتقن ابن مالك دراسة هذا العلم حتى قيل فيه : إنه ما خلى للنحو حرمة ؛ أي أنه يسره للناس جميعاً .

وكان لابن مالك منافسون كثيرون ؛ من أخطرهم أبو حيان الأندلسي الذي أخذ عليه أنه «لم يصحب من له البراعة من الشيوخ في اللغة . ولذا تضعف استنباطاته وتقهقباته على أهل هذا الشأن ، وينفر من المازعة والمباحثة والمراجعة . وهذا شأن من يقرأ بنفسه ، ويأخذ العلم من الصحف بفهمه» (١) .

ومع ذلك فإن أباحيان هذا هو الذي يقول في ابن مالك في موضع آخر :
«لا يكون تحت السماء أنحى ممن عرف ما في تسهيله» يريد تسهيل ابن مالك . وقرنه في تفسير البحر الحيط بمصنف سيديوه . وألفية ابن مالك في النحو ، وكافية ابن الحاجب في هذا العلم ، مازالتا في الأيدى إلى اليوم . وهما المصدران الأساسيان للنحوي مصر . غير أن ألفية ابن مالك الأندلسي غلبت شهرتها عندنا بمصر كافية ابن الحاجب المصري ، وغطت عليها ؛ في حين أن الحاجبية نالت شهرتها في العراق والهند وفارس . وهنا يقف الباحث موقف العجب ؛ فإن ابن الحاجب مصري ، وكان من حق مقدمته أن تذاع بمصر ، وأن يتعصب لها أهلها . وابن مالك أندلسي ؛ ومن حق منظومته أن تشتهر بالأندلس وبلاد المغرب . فما عسى أن يكون السبب في ذلك ؟ . لعل الإجابة عن هذا

للسؤال يمكن استنباطها من بعض العبارات التي أوردناها في ترجمة ابن مالك نفسه ،
بمنها عبارة السيوطي وهي :

وصرف همته إلى لسان العرب حتى بلغ فيه الغاية وأما اللغة فكان إليه
الذهي في الإكثار من نقل غريبها والاطلاع على وحشيها وأما أشعار العرب التي
بشبهها فكانت الأئمة الأعلام يتحجرون فيها ويتمتعون من أن يأتي بها . وكان يقول
عن الشيخ ابن الحاجب : إنه أخذ نحوه عن صاحب المفصل ، وصاحب المفصل
نحو صفي ، وناهيك بمن يقول هذا في الزمخشري ^(١) .

من هذه العبارات وأمثالها يتضح لنا أن ابن مالك كان أميل إلى الحفظ والنقل
وأنه كان في هذا مخالفا لابن الحاجب المصري الذي أثر الطريقة الفلسفية كما رأينا . ولعله
من أجل ذلك قيل في ابن مالك : إنه كان لا يهتمل المباحثة ولا يثبت للمناقشة ^(٢) .
ذلك عنده هو السبب الذي من أجله راج مذهب ابن مالك الأندلسي في مصر
ينالقي مذهب ابن الحاجب المصري شهرته في العراق وفارس والهند . فكان كل
مذهب منهما عرف طريقه إلى البيئة التي تقبله ، أو التربة التي يستطيع أن يتم فيها نموا
ظاهراً ويحيى حياة طيبة .

وسبب آخر في رواج كتب ابن مالك في مصر ، هو أنه كان رجلاً واضح الطريقة ،
عربي الדיباجة ، مؤثراً السهولة التي تتفق ومزاج المصريين على حين جاءت كتابة ابن
الحاجب الكردي الأصل غامضة غموضاً دعت إليه دقته العلمية من جهة — وميله إلى
تركيز والإختصار على عادة أصحاب المتن من الفقهاء والأصوليين من جهة ثانية .
ولم يكن ابن مالك متعصباً للمذهب البصري وحده ، وإن كان جمهوراً ما في أفعيته
نحو البصريين . فقد كان يأخذ أحياناً بالمذهب الكوفي ولما كان ينفرد برأى خاص .
استمر الحال على ذلك حتى ظهرت دولة المماليك البحرية فشهدت هذه الدولة
هضة عظيمة في النحو وغيره من الدراسات العربية . وكان على رأس هذه الحركة
النحوية القوية ثلاثة رجال وهم :

(١) البقية ص ٥٣

(٢) البقية ص ٥٥

أبو حيان الأندلسى المتوفى سنة ٧٢٥ هـ ، وابن هشام الأنصارى المتوفى سنة ١٨٧٦ هـ
وابن عقيل المتوفى سنة ٧٦٩ هـ .

وبجهود هؤلاء الثلاثة ظهرت بمصر مدرسة جديدة فى النحو كانت تستمد من ابن
الحاجب قليلا من فلسفته ، ومن ابن مالك كثيرا من توسعه . فى الرواية . ومضت هذه
المدرسة فى جهدها حتى وجدنا كتب ابن الحاجب تنأى عن مصر ، بينما كتب ابن مالك
تثبت بها وتستقر . وقام هؤلاء الثلاثة على نشر كتب ابن مالك ، كل بعد صاحبه .

والحق أن هؤلاء الثلاثة كانوا خير ثمرة من ثمرات الحياة العلمية النشيطة التى شجع
عليها سلاطين المائليك ؛ كما كانوا غرس الأساتذة الذين سبقوهم فى العصرين الفاطمى
والأيوبى ؛ وإن اختص كل واحد منهم فيما بعد بمنهجه ، وعرف بطريقته . فأما أولهم :

أبو هيبان الأندلسى

فهو محمد بن يوسف بن على بن يوسف بن حيان الإمام أثير الدين الأندلسى
النفزى — بنون وفاء وزاى — نسبة إلى نفزة إحدى قبائل البربر .

ولد بموضع فى غرناطة آخر شوال عام سنة ٦٥٤ هـ . ولم ير الناس فى زمانه أكبر
اشتغالا منه بالنحو والصرف . ولم يزل بمدينة غرناطة حتى وقع الخلاف بينه وبين أساتذته
فى النحو بهذه المدينة ، فتركها ورحل إلى مصر ، وما زال بالديار المصرية حتى انتهت إليه
رياسة النحو بها ؛ كما أصبح شيخ المحدثين والمفسرين بالمدرسة المنصورية بجامع قلاوون .
ويؤخذ من ترجمته أنه كان شيعيا . وقد لاحظ القدماء أن كثرة واضحة من
النحويين كانوا يتعصبون لعلى بن أبى طالب . والسبب فى ذلك أن نشأة النحو كانت
بالكوفة . والكوفة هى عش الشيعة . وكان لأبى حيان هذا إقبال عظيم على الأذكياء
من طلبته ، وعنده تعظيم لهم ؛ وكان من أخلاقه البخل ؛ وفى ذلك يقول :

أنتعب فى تحصيله وأضيعه إذن كنت معتاضاً من البرء بالسقم
ومات بالقاهرة عام ٧٤٥ هـ .

وكان من تلاميذ أبى حيان جماعة اشتهروا بالفضل منهم : الشيخ تقي الدين السبكي ،
والجمال الأسنوى ، وابن عقيل ، و خليل بن أيبك الصفدى ، وغيرهم لا يحاط بهم .

واشتغل أبو حيان بعلوم كثيرة منها الحديث والتفسير والقراءات ، ثم الأدب والتاريخ . ولسكنه خص النحو والتفسير بالجزء الأكبر من عنايته ، خدمهما أكثر عمره ، حتى صار لا يدركه أحد فيهما .

ترجم له أحد تلامذته وهو الصفدى الذى مر بنا فقال :
ولم أرفى أشيأى أكثر اشتغالا منه . لأننى لم أره إلا وهو يسمع أو يشغل أو يكتب ؛ وهو ثبت فيا ينقله ، محررا يقوله ، عارف بالالفة ، ضابط للألفاظ ، وأما النحو والتصريف فهو إمام الدنيا فيهما . ثم قال : وهو الذى جسد الناس على مصنفات الشيخ جمال الدين ابن مالك ، ورغبهم فى قراءتها ، وشرح لهم غامضها وكان يقول عن مقدمة ابن الحاجب : هذه نحو الفقهاء . والترم ألا يقرئ أحداً ، إلا إن كان فى كتاب سيبويه ، أو فى التمهيل لابن مالك ، أو فى تصانيفه هو .

وكان أبو حيان يرى ألا رأى الظاهرية . ثم تمذهب بمذهب الشافعية . وتولى تدريس التفسير بالمدرسة المنصورية ، والإقراء بالجامع الأحمر من جوامع العصر الفاطمى .
أما مؤلفات أبى حيان فقد أربت على خمسين مؤلفا ، ذكرها تلميذه الصفدى ^(١) .
ومن أهمها : البحر المحيط فى التفسير ، وإتحاف الأريب بما فى القرآن من غريب ، والتجريد لأحكام سيبويه ، والتنزيل والتسكيل فى شرح التسهيل ، وكتاب التذكرة فى الالفة ، وكتاب المبدع فى التصريف ، وكتاب الغريب ، وكتاب التدريب .
وأما مصنفات أبى حيان فى القراءات فمنها : كتاب النافع فى قراءة نافع ، والمورد النمر فى قراءة أبى عمرو ، والروض الباسم فى قراءة عامر . وهكذا كتب أبو حيان عن أكثر من عرفهم من القراء .

والعجيب فى أبى حيان أنه إلى جانب هذا كله ألف كتباً فى اللغات التركية والفارسية والحبشية واليهودية ، وأصبح معجزة زمانه بهذه المصنفات كلها .

ومهما يكن من شيء فإن أشهر كتبه في النحو اثنتان هما كتاب التنزيل والتكميل في شرح التسهيل ، وكتاب الإرتشاف . قال السيوطي : لم يؤلف في العربية أعظم من هذين السكتين ، ولا أجمع ولا أَرْضَى للاخلاف والأحوال ، وعليهما اعتمدت في كتابي جمع الجوامع . ولنتقل من أبي جيان هذا إلى نحوي آخر هو :

ابن هشام الأنصاري

عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن هشام الأنصاري ، الشيخ جمال الدين . ولد في الخامس من ذى القعدة سنة ٨٠٧ هـ . وتوفي في الخامس من ذى القعدة سنة ٧٩١ هـ . وكان مولده بالقاهرة ، وبها نشأ . فهو إذن مصري المولد والنشأة ، بخلاف أبي جيان فهو أندلسي النشأة مصري الإقامة . وابن هشام عالم يفخر به العصر المملوكي كله . وفيه يقول ابن خلدون :

« مازلنا ونحن بالغرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربية ، يقال له ابن هشام أنحى من سيديويه . وكان ينحوي طريقته نحو أهل الموصل بمن اقتفوا أثر ابن جني ، واتبعوا مصطاح تعليمه ، فأثنى من ذلك بشيء عجيب دل على قوة ملكته وإطلاعه » (١) .
ونحن نعرف أن مدرسة الموصل كان على رأسها رجلان من أشهر النحاة وهما : أبو علي الفارسي ، وتلميذه ابن جني . وقد اشتهر الرجلان بكاهما ونظرهما إلى النحو واللغة على أن كلا منهما ظاهرة اجتماعية يمكن تعليمها . ومن ثم نظرا في كتب سيديويه والتحليل فأكملاهذه الكتب واستطاعا تقييس اللغة وطردها طرداً لا خلل فيه ، وتعليل الشاذ منها يقبله العقل . حكى ابن جني عن أستاذه أبي علي أنه كان يقول : أخطيء في مسألة لغوية ، ولا أخطيء في واحدة قياسية .

وأني ابن هشام الأنصاري فأتخذ لنفسه طريقة أهل الموصل ، وبحث في اللغة ودق ، « وتصدر لنفع الطالبين ، وانفرد بالفوائد الغريبة ، والمباحث الدقيقة ، والاستدراكات

الفريية ، والتحقيق البارع ، والاطلاع المفرط والاعتدال على التصرف في الكلام ، والمليكة التي كان يتمكن من التعبير بها عن مقصوده بما يريد ، مسهباً وموجزاً ، مع التواضع والبر والشفقة ، ودماثة الخلق ورقة القلب . لذلك امتازت كتب ابن هشام بالوضوح أولاً وبالدفقة ثانياً . ومن أجل هاتين الصفتين خالف ابن هشام أستاذه في كثير من آرائه ، كما خالفه في طرق أدائه . فقد كان أبو حيان معتقداً بعض التعقيد ، بينما كان ابن هشام سهلاً واضحاً كل الوضوح . وكان أبو حيان قوى الحافظة ، معتمداً على الرواية والنقل ، بينما كان ابن هشام أقدر منه على الاستنباط ، وأبرع في القياس ، وأكثر منه ميلاً إلى المناقشة .

وأما مصنفات ابن هشام فقد أربت على العشرين ؛ وجاء أكثرها شروحاً قيمة لطائفة من الكتب المشهورة في النحو ، المنسوبة إلى كبار البارزين في هذا العلم ؛ نستثنى من ذلك كله كتابه « شذور الذهب » فقد كان من وضعه وتأليفه ، وفيه مجال كبير لظهور شخصيته وطريقته . والمطلع على كتب ابن هشام يخرج منها كذلك معجباً أشد الأعجاب بسعة اطلاعه ، ومهارته في التحقيق والتدقيق ، وقدرته على مناقشة علماء النحو واللغة والفقه والحديث ، وميله إلى اصطناع المنطق في مناقشة الآراء ، ومعرفته الواسعة بالشواهد الأدبية والقرآنية ، وقدرته كذلك على التخريج ، وحرصه كل الحرص على أن يقرن كل قاعدة أو رأى بشاهد أو دليل .

ولا ننس كذلك أن من أشهر كتب ابن هشام كتابه « مغني اللبيب عن كتب الأعريب » وهو الكتاب الذي وصل الى ابن خلدون ، وأثنى عليه كثيراً في مقدمته وقال : فوقفنا منه على علم جم ، يشهد بعلو قدره في هذه الصناعة ، ووفور بضاعته منها .^(١) ومن أشهر مؤلفات ابن هشام : شذور الذهب ، ومغني اللبيب ، وكتاب قطر الندى وبل الصدا . وكتاب الأعراب في النحو . ولهذا الأخير شروح للكانياجي ، وخالد الأزهرى ،

والمقدسي وغيرهم ؛ بعضها مطبوع بمصر ، وبعضها الآخر مخطوط في مكاتب أوروبا . ثم كتاب موقد الأذهان وموقظ الوسنان ، في أعوص مسائل النحو ، وكتاب الجامع الصغير في النحو . وأخيراً كتاب الروضة الأدبية في شواهد اللغة العربية . عول فيه على ابن جني ^(١) .

ابن عتيل

وهو عبد الله بن عبد الرحمن بن عتيل بن عبد الله بن محمد بن محمد الحاربي الهمداني نزيل القاهرة . ولد سنة ٦٩٨ هـ وتوفي سنة ٧٦٩ هـ . قدم القاهرة وبقي يشتغل بها إلى أن نفي . ولزم أبا حيان ، فقال في حقّه : ماتحت أديم السماء أنحى من ابن عتيل . ولزم القزويني ، وأبا الجلال القزويني ، وجماعة من أكابر علماء الفقه والحديث والتفسير . وباب في الحكم عن عز الدين بن جماعة . ثم تولى القضاء مكان ابن جماعة ، ثم عزل وعاد ابن جماعة . وكان قوى النفس يتيه على أرباب الدولة ، وهم يخضعون له ويعظمونه . وكان إماماً في العربية والمعاني والبيان ، مشاركاً في الفقه والأصول ، عارفاً بالقراءات السبع . وله تصانيف منها : شرح التسهيل ، وشرح الألفية ، وقطعة في التفسير ، وصل فيها إلى آخر سورة آل عمران . وأهم هذه التصانيف شرحه للألفية . وقد أملى هذا الشرح على أولاد أستاذه جلال الدين القزويني قاضي القضاة في عصره ، وتأنق في هذا الشرح ، وحاول جهده المستطاع أن يكون سهل الفهم قريب المأخذ ، حتى يقبل عليه تلامذته إقبالاً عظيماً . ومعنى ذلك أن جهده فيه جهده المعام الحاذق الذي لا يهنيه من الكتاب إلا أن يكون مفهوماً من الطلاب . ومن ثم أنت شهرته ، وبقي يعتمد عليه الطلاب في معاهدنا المصرية إلى اليوم .

علم القراءات

« وهو علم يبحث في صور نظم كلام الله تعالى ، من حيث وجوه الاختلافات المتواترة ، وهو يعتمد على العلوم العربية التي تعين على تحصيل هذه الملكة . وفائدة ذلك صون كلام الله تعالى من التغير والتحريف . وقد يبحث أيضاً في الاختلافات غير المتواترة مما وصل إلى حد الشهرة ^(١) » .

وقد كان لمصر شهرتها في هذا العلم ، وذلك منذ منتصف القرن الثاني للهجرة ؛ أي منذ عرفت مصر رجلاً من أبنائها هو :

ورشم

وهو عثمان بن سعيد بن عبد الله بن عمرو بن سليمان بن إبراهيم ، أبو سعيد ، وقيل أبو القاسم ، وقيل أبو عمرو القرشي القبطي المصري الملقب بورش . كان مولى آل الزبير ابن العوام . ولد بمصر سنة ١١٦ هـ . وأخذ القراءة عن نافع الذي كان عمر بن عبد العزيز يفتي به إلى مصر ليعلم أهلها قراءة القرآن ؛ ففعل وكان من تلامذته ورش هذا . ونافع هو الذي لقبه بهذا اللقب ومعناه البياض . وقيل إن ورشاً روى الحروف السبعة (أي القراءات السبع) عن عبد الله بن عامر السكرتري . وكان لورش اختيار خالف فيه نافع . وإلى ورش انتهت رئاسة الإقراء بالديار المصرية في زمانه ؛ وكان جيد القراءة ، حسن الصوت ؛ إذا قرأ يهز ، ويمد ، ويشد ، ويبين الإعراب ، ولا يملأ سامعه ^(٢) . وتوفي ورش بمصر سنة ١٩٧ هـ عن سبع وثمانين سنة . وكثر بمصر اتباعه وتلاميذه ؛ وكان منهم أبو يعقوب الأزرق يوسف بن عمرو بن يسار المدني ثم المصري . ولزم استاذة مدة طويلة ، وخلفه في الإقراء بالديار المصرية ، وانفرد عنه بتعليق اللامات وترقيق الراءات .

(١) انظر مفتاح السعادة — لغاش كبرى زادة . من ٣٤٧

(٢) انظر غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري من ٢٩٠ — نسره برهنتاسر .

وبقى أهل مصر وبلاد المغرب لا يعرفون غير ورش، وأبى يعقوب الأزرق الذى توفى بمصر فى حدود الأربعين ومائتين للهجرة .

ثم فى القرن الرابع الهجرى اشتهر من القراء : أبو بكر بن عبد الله بن مالك النجيبى المصرى ؛ شيخ القراء فى زمانه . وهو تلميذ أبى يعقوب الأزرق .

ومن اشتهروا بالقراءة أيضاً فى هذا القرن أبو بكر الادفوى للمصرى . وقد مر ذكره فى المفسرين ، وكان تلميذاً للنحوى اشتهر بمصر ، وسبقت الإشارة اليه أيضاً ؛ وهو أبو جعفر النحاس . وقد أنفرد أبو بكر فى قراءة نافع مع سمة علم ، وبراعة فهم ، وصدق لهجة ، وتمسك من العربية ، وبصر بالمعاني . وهو صاحب كتاب « الاستغناء فى علم القراءات » توفى سنة ٣٨٨ هـ .^(١)

ثم فى القرن الخامس الهجرى اشتهر من القراء رجل يقال له أبو طاهر الأنصارى الأندلسى ثم المصرى ؛ مصنف « العنوان فى القراءات » . وعبد الرحمن بن أبى بكر ؛ صاحب كتاب « التجويد فى القراءات » . واليه انتهت رئاسة الإقراء بالأسكندرية . قال سايمان بن عبد العزيز الأندلسى :

مارأيت أحداً أعلم بالقراءات منه ، لا بالمشرق ، ولا بالمغرب : قرأ النحوى على ابن بابشاذ الذى مر ذكره فى النحاة ، وشرح مقدمته . وكان أستاذاً للسلفى الذى مر ذكره فى المحدثين . ومات سنة ٥١٦ هـ .

وفى عصر الدولة الأيوبية اشتهر كثيرون فى علم القراءات ، ومنهم :
اليسع بن حزم أبو يحيى الغافقى الأندلسى الجيئانى . رحل إلى المشرق ، فأقام بالأسكندرية ، ثم أتى مصر ، فأكرمه صلاح الدين الأيوبي ؛ وكان يجمع بين القراءة ، والحديث ، والعام بالأنساب ، والتاريخ . وله فى هذا العلم كتب .
ولم يعرف العصر الأيوبي فى القراء أشهر من الإمام المعروف باسم :

الشاطبي

وهو القاسم بن فيره (بكسر الفاء ، بعدها ياء ، ثم راء مشدودة مضمومة — ومعناه الحديد بلغة عجم الأندلس) بن خلف بن أحمد أبو القاسم الشاطبي الرعيبي (نسبة الى ذى رعين ؛ ملك من ملوك اليمن — الضرير . ولد سنة ٥٣٨ هـ بشاطبة من بلاد الأندلس . وقرأ ببليده القراءات . وكانت قراءة ورش قد انتقلت اليها . ثم رحل الى بلنسية ، بالقرب من بلده فعرض ^(١) بها كتاب التيسير للداني من حفظه ، والقراءات على ابن هذيل ؛ وسمع منه الحديث ، وروى عن كثيرين . وقرأ كتاب سيبويه في النحو ، والكامل المبرد في الأدب ، وأدب الكاتب لابن قتيبة . وقرأ كثيراً من كتب التفسير ثم رحل للحج فسمع من أبي طاهر السلفي بالإسكندرية .

ولما دخل مصر أكرمه القاضى الفاضل ، وعرف مقداره ، وأنزله بمدرسته التي بهاها داخل القاهرة ، وجعله شيخها ، وعظمه تعظيماً كثيراً . وبهذه المدرسة نظم الشاطبي قصيدتيه اللامية والرائية في القراءات . وجلس للأقراء ، فقصده الخلائق من الأقطار . فلما فتح الملك الناصر صلاح الدين بيت المقدس توجه فزاره في سنة ٥٧٩ هـ . ثم رجع فأقام بالمدرسة الفاضلية يقرئ بها حتى مات .

وكان الشاطبي أعجوبة في الذكاء ، كثير الفنون ، آية من آيات الله تعالى في القراءات ، حافظاً للحديث ، بصيراً بالعربية ، إماماً في اللغة ، رأساً في الأدب ، مع الزهد والولاية ، والعبادة ، والانتقطاع ، والسكشف ، شافعي المذهب ، مواظباً على السنة . قيل إنه ولد أعمى . ولقد حكى عنه أصحابه ، ومن كان يجتمع به عجائب ، وعظموه تعظيماً بالفاً ، حتى لقد أنشد فيه الامام الحافظ أبو شامة المقدسى — رحمه الله — من نظمه :

رأيت جماعة فضلاء فازوا برؤية شيخ مصر الشاطبي
وكلموه يعظمه ويشي كعظيم الصحابة للنبي !

(١) العرض طريقة من طرق التلويح ؛ إما أن يقرأ الشيخ فيها بنفسه ، وإما أن يسمع من طلبته من يقرأ له ويوافق هو على القراءة .

وبمصر ألف الشاطبي قصيدته الموسومة بالشاطبية — كما قلنا . وذكر أنه ابتداءً أولها بالأندلس إلى قوله (جملت أبا جاد) ؛ ثم أكلها بالقاهرة . ومن وقف على قصيدته هذه علم مقدار ما أتاه الله في ذلك ؛ خصوصاً اللامية التي عجز البغاء من بعده عن معارضتها . فإنه لا يعرف مقدارها إلا من نظم على منوالها ، وقابل بينها وبين ما نظم على طريقها . ورزق هذا الكتاب من الشهرة والقبول ما لا أعلمه لكتاب غيره في هذا الفن . فأنتى لا أحسب أن بلداً من بلاد الاسلام يخلو منه . بل لأظن أن بيت طالب علم يخلو من نسخة منه . وموضوع هذا الكتاب هو القراءات السبع .

وتوفى الشاطبي في عشرين جمادى الآخرة سنة ٥٩٠ هـ بالقاهرة ، ودفن بمقبرة القاضى الفاضل (١) .

ومن قراء العصر الأيوبي أيضاً إمام اسمه تقي الدين ابن أبي الجود ؛ وهو أستاذ الإمام عبد الظاهر بن عبد الظاهر الملقب برشيد الدين . وكان الأمام عبد الظاهر هذا ضريراً ، وبرع في النحو ، وانتهت إليه رياسة الإقراء بمصر . « وكان له جلالة ظاهرة ، وحرمة وافرة ، وخبرة تامة بوجوه القراءات » . وهو والد الكاتب المملوكى البليغ محيى الدين بن عبد الظاهر . ومات سنة ٦٤٠ هـ .

وكان من تلامذة ابن أبي الجود إمام آخر اسمه كمال الدين الضرير ، وهو أبو الحسن على الهاشمى المصرى ، كان صديقاً للشاطبي ، وكان صهره أيضاً ، وكان رئيساً للإقراء في عصره . ومن تلامذته أيضاً إمام ثالث اسمه اسمعيل بن هبة الله بن على المصرى . ختم بموته أصحاب الشيخ ابن أبي الجود . ومات ابن هبة الله سنة ٦٨٠ هـ . ثم فى العصر المملوكى اشتهر من القراء :

الجراندى — وهو تقي الدين يعقوب بن بدران بن منصور المصرى المتوفى سنة ٦٨٨ هـ .

(١) هذه الترجمة مأخوذة من كتاب غايّة النّهاية فى ملبقات القراء لابن الجزرى رقم ٢٦٠٠
نشرة برجستراسر .

وابن الصواف - وهو يحيى بن أحمد بن عبدالعزيز شرف الدين ابن الصواف الجذامي الاسكندراني . ولد سنة ٦٩٠ هـ . وكان أستاذاً للإمام السبكي ، ومات سنة ٧٥٠ هـ . قالوا : وبموته نزل القراء درجة .

وتقى الدين بن الصائغ - وهو محمد بن أحمد بن عبد الخالق المصري شمس الدين . كان تلميذاً للكمال الضرير الذي مر ذكره ، وإليه رحل الطلاب من أقطار الأرض لانفراده بالقراءة دراية ورواية . وكان فقيهاً شافعيّاً مشاركاً في فنون كثيرة . وتوفي سنة ٧٢٥ ؛ بالغاً من العمر أربعمائة وتسعين سنة .

وربما كان آخر القراء بالديار المصرية في عصر المماليك البحرية هو :
العسقلاني - أبو الفتح محمد بن أحمد بن محمد المصري ؛ إمام جامع ابن طولون ، وتلميذ تقى الدين الصالح الذي مر ذكره . سمع الشاطبية على أستاذه هذا . وكان العسقلاني خاتمة أصحابه بالسماع . وتكاثر الناس عليه حتى مات سنة ٧٩٣ هـ ^(١) .

والذي نلاحظه حتى الآن أن جميع من عرفوا بالقراءة من شيوخ مصر وأئمتها كان منهم أن يحذقوا طائفة كبيرة من العلوم ؛ لا يبلغ أحدهم في علم القراءة مبلغاً عظيماً حتى يلم بالأمم كافياً بها . وكان من أول هذه العلوم التي نشير إليها علم النحو أو العربية . ولهذا السبب وحده جعلنا القراءة مع النحو في فصل واحد من فصول هذا البحث . ولهذا السبب أيضاً اشتهر بالقراءات كل من اشتهر يومئذ بالنحو . ومنهم على سبيل المثال أبو حيان النحوي الأندلسي المتوفى سنة ٧٤٥ هـ ، وقد مر ذكره ، وتلنا في صفته إنه كان نحوي عصره وفرويه ومقرئه في وقت معا .

(١) حسن المحاضرة ص ٢١٢

الفصل الخامس

اللغة

كان خليقا بنا أن نتكلم عن معاجم اللغة عند الكلام عن الموسوعات التي ظهرت في العصر المملوكي . إذ الواقع أن المعاجم اللغوية التي ظهرت في ذلك العصر كانت إلى الموسوعة أو «دائرة المعارف» أدنى منها إلى المعجم بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة .

ونحن نعرف أن اللغة العربية كانت خليطاً من لهجات كثيرة ؛ كان النزاع بين القبائل يحول دون توحيدها ؛ وإن كان الحجج ، وإقامة الأشهر الحرم ، والأسواق الأدبية المعروفة ، وغير ذلك من العوامل التي خففت من حدة هذا الخلاف بين تلك اللهجات . ثم طرأ الفساد على اللغة العربية منذ الفتوح الإسلامية ، وامتزاج الأمم الأجنبية بالأمة العربية . ولا ننس الإماء وما كنَّ يتكلفنه من اللحن الذي دعا إليه الطبع نفسه حيناً ، والتظرف أحياناً . ومنذ يومئذ ظهرت الحاجة إلى جمع اللغة ، واعتمد العلماء في ذلك على طائفة من المصادر : أولها القرآن ، ويليه الحديث النبوي بعد الوثوق من صحته نسبته إلى النبي ، ثم الشعر ؛ على أن يقدم منه الشعر المنسوب إلى العصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام . ثم يأتي مصدر رابع من مصادر جمع اللغة ؛ كانت له قوته وخطورته ؛ وهذا المصدر هو الصحراء . وإليها كان يرحل العلماء ، وفيها كانوا يخاطبون الأعراب ؛ يسمعون كلامهم ، ويأكلون طعامهم ، ويسجلون كل ما يرونه هناك .

وقد احتذى علماء اللغة يومئذ حذو علماء الحديث ، فكانوا يهتمون مثلهم بالسند ، وكانوا يصنعون صنيعهم في تجميع بعض اللهجات ، وتعديل بعضها الآخر وهكذا . ولكن سرعان ما وجد العلماء أنفسهم مضطرين بعد ذلك إلى العدول عن هذه الطريقة ، ومالوا إلى شيء من التيسير . ومر جمع اللغة نفسها في مراحل :

في أولها — جمعت الألفاظ من هنا وهناك : فلفظ في المطر ، ولفظ في النبات ؛
وسجلوا ذلك كله بترتيب السماع .

وفي الثانية — جمعت الكلمات المتعلقة بموضوع واحد في كتاب واحد .
وفي الثالثة — اهتمدى العلماء إلى فكرة المعجم الذى يشمل كل ألفاظ العربية
بقدر المستطاع . وقالوا إن أول من فكر فى ذلك هو الخليل بن أحمد المتوفى سنة ١٨٠ هـ .
والخليل هو صاحب كتاب العين ؛ وقد جاء فى دائرة المعارف الإسلامية أنه اتبع فى
ترتيب كتابه ما كان يتبعه علماء النحو فى اللغة السنسكريتية ؛ فقد كانوا يبدأون بحروف
الحلق ، ويفتئون بحروف الشفة ، فعذا حذوهم فى ذلك (١) .

وتوالى معاجم اللغة بعد هذا ، وسارت فى طريقها إلى التقدم شيئاً فشيئاً ، وظهر
منها على الترتيب :

كتاب الجهرة لابن دريد المتوفى عام ٣٢١ هـ . وقد رتب كتابه على أحرف الهجاء ،
مخالفاً فى ذلك طريقة الخليل ، وهى طريقة البدء بأحرف الحلق .

وكتاب التهذيب للأزهري المتوفى عام ٣٧٧ هـ . وقد ذهب لين Lane إلى أنه
قاموس ممتاز جداً ، وترتيبه كترتيب كتاب العين . وقد خالط صاحبه العرب أنفسهم فى
البادية زماناً طويلاً .

ثم كتاب الحمل لابن فارس المتوفى سنة ٣٩٠ هـ ؛ رتب على أحرف الهجاء ، وحصر
فيه الألفاظ الغريبة بعد التثبت من صحتها .

ثم كتاب الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٨ هـ . ولهذا القاموس الأخير أهمية
خاصة ؛ لأن صاحبه رتب على أحرف الهجاء ، وراعى فى ذلك أواخر الكلمات بعد
تجريدتها من أحرف الزيادة . وتلك خطة جديدة فى ترتيب المعجم ، أخذ العلماء يتبعونها
فياً بعد ، وكان منهم علماء اللغة فى العصر المملوكى .

(١) انظر مادة الخليل بن أحمد دائرة المعارف الإسلامية

ثم كتاب المحكم لابن سيدة الأندلسى المتوفى سنة ٤٥٨ هـ ؛ وذهب لين Lane أيضاً إلى أنه أكبر عمل لغوى فى حركة المعاجم ، منذ عصر الصحاح إلى عصر صاحب المزهري . وذلك لوفرة مادته ، وكثرة شواهد ، ودقة ملاحظاته .

ولابن سيدة كتاب آخر هو (المختص) اتبع فيه منهجاً قديماً ، وأحيا به طريقة من طرق العلماء الأولى ؛ وهى طريقة ترتيب الكلمات بحسب الموضوعات : فجزء من كتابه فى موضوع الإنسان ، وجزء فى موضوع النبات ، وجزء فى موضوع الحيوان وهكذا . ثم كتاب الأساس للزمخشري المتوفى عام ٥٣١ هـ . والزمخشري من رجال البلاغة ؛ فجاء كتابه مرتباً كالاعتداد على أحرف الهجاء ، معنياً بذكر المعنى الحقيقي للكلمة ؛ والمعنى المجازى أو البلاغى لها . ولهذا الطريقة الأخيرة فضل فى تلوين الكتاب بهذا اللون الذى أشاع فى كلمات اللغة نوعاً من الحياة لاسيلاً إلى إنسكابه .

ثم كتاب المغرب للمطرزى ؛ والمطرزى فقيه حنفى نحوى خوارزمى ، تحدث فى كتابه عن الألفاظ التى يستخدمها الفقهاء من الغريب ، ولم يكتف بذلك حتى أورد فى معجمه كثيراً من الألفاظ العربية ، وبخاصة ما نقل منها عن الفارسية . وشيء آخر امتاز به المطرزى كذلك ؛ هو حرصه على الترجمة لمن يذكركم من الأعلام فى معجمه .

ثم كتاب العباب للصغاني المتوفى سنة ٦٦٠ هـ . ولقد ذهب لين Lane كذلك إلى اعتباره أكبر قاموس ألف منذ عهد الصحاح إلى عصر صاحب المزهري ؛ وذلك باستثناء المحكم . غير أن صاحبه لم يقدر له أن يتمه ، فوقف فيه عند مادة (بكم) . وتندر الناس عليه فى هذا ، فقال قائلهم إذ ذاك :

إن الصغاني الذى حاز العلوم والمحكم
كان قصاوى أمره أن انتهى إلى بكم !

ثم أتى علماء اللغة فى عصر المماليك ، وكانت مهمتهم الجمع والتنسيق ، ونشطوا فى هذا العمل نشاطاً عظيماً ، وكانوا مدفوعين إليه بشعور غريب سيطر على نفوس المسلمين بعد

سقوط بغداد على أيدي التتار ، وعيشهم بالثراث العربي هناك . فنهض العلماء لتجديد هذا التراث ، وشجعهم سلاطين المالك بـقوة وإخلاص . وكان من أشهر أصحاب المعاجم التي ظهرت إذ ذاك رجلان أولهما :

الفيروز بادى

وهو مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب بن محمد بن ابراهيم الفيروز بادى الشيرازى ، ولد بـفيروز آباد من قرى شيراز ، وحفظ القرآن وهو ابن سبع سنوات . ثم انتقل إلى شيراز وهو ابن ثمان ؛ وأخذ من علمائها ؛ ثم رحل إلى العراق ، فدخل واسط وبغداد ، وأخذ عن قاضيهـا وعن غيره ؛ وتعلم الفقه ، ومهر فيه إلى حد بعيد ، ثم دخل الشام ، فسمع بها من الخطباء ، وابن القيم ، والتقى بالسبكي ، وابن نباته ، والشيخ خليل النالكى . وظهرت فضائله ، وكثر الآخذون عنه . ثم أتى مصر فدخل القاهرة . وانتقل إلى بلاد الروم ، واتصل بـخدمة السلطان مراد خان ، ونال عنده حظوة وجاها ، وأعطاه السلطان مالا جزيلا . وقيل إنه أخذ كذلك من الأمير تيمورخان خمسة آلاف دينار . وكان الفيروز بادى يقول : ما كنت أنام حتى أحفظ مائتى سطر . وكان لا يرحل من جهة إلى جهة إلا وفى متاعه عدة أحمال من السكتب .

ثم دخل الرجل زييد عام ٥٧٩٦هـ ، وتلقاه بها الأشرف اسمعيل ، وبالغ فى إكرامه ، وصرف له ألف دينار . وتولى قضاء اليمن كله ، واستمر بـزييد عشرين سنة . ثم قدم مكة ، وأقام بالمدينة المنورة ، وبالطائف . وكان لا ينزل بـبلداً إلا حظى فيها بـإكرام أهلها وعظماؤها وحكامها .

وصنف الفيروز بادى كتباً كثيرة قيل إنها أربـت على أربـعين مصنفاً . وتوفى قاضياً بـزييد ؛ وذلك عام ستة عشر أو سبعة عشر وثمانمائة للهجرة .

وكان من أجل ما صنف الفيروز بادى كتابه :

القاموس المحيط

وهو مختصر كتاب كان قد ألفه فى اللغة سماه « اللامع المعلوم العجائب الجامع بين المحكم والعياب » وقد ضاع هذا الكتاب ونسى الناس أمره ، وبقى هذا المختصر الذى سماه القاموس المحيط ، وتداوله الناس جميعاً ، وما زال بأيديهم إلى اليوم .

وتعرض الناس لنقد هذا المعجم الكبير ، وكتبوا فى ذلك طائفة كبيرة من الكتب منها : ابتهاج النفوس بذكر مافات القاموس ، والدر الاقيط فى أغلاط القاموس المحيط ، والجاسوس على القاموس الخ .

والقاموس المحيط مرتب على أحرف الحجا . والقاعدة فى ترتيبه أنه جعل أول الكلمة بعد تجريدتها باباً ، وآخرها فصلاً ، على نحو ما هو معروف لدى العارفين بهذا المعجم . وأهمية القاموس ترجع إلى اختصاره مع إلمامه فى الوقت نفسه بستين ألف مادة من مواد اللغة ؛ مما اضطر مؤلفه إلى استخدام طرق خاصة تعينه على بلوغ غايته من الاختصار والإحاطة معاً . من ذلك أنه استخدم خمسة رموز وهى : (الجيم) رمزاً للجمع و (العين) رمزاً للموضع ، و (الميم) للفظ لمرور و (الهاء) للقراءة ، و (الدال) للبلد ؛ وهكذا . ومن أساليب اختصاره فى تصنيف القاموس أنه لا يذكر المؤنث بعد المذكر ، بل يقول : وهى بهاء . ومنها أنه إذا ذكر المصدر مجرداً ، أو الفعل الماضى وحده كان معنى ذلك أن مضارعه بالضم ؛ مثل كتب يكتب . وإذا ذكر الماضى وأتبعه بذكر المضارع ؛ فالمضارع كيف ضرب ، مالم يمنع منه مانع .

ومنها أى من أساليب الاختصار أن كل كلمة عراها عن الضبط أولها مفتوح وثانيها ما كن ، وإن كان الثانى مفتوحاً قال (بالتحريك) . واستثنى من هذه القاعدة ، ما اشتهر بغير الفتح اشتهاراً واضحاً ؛ مثال ذلك ما كان على وزن فعالة بكسر الفاء من مصادر

المخرف ؛ كتجارة ، وزراعة وكرانة ؛ إلى آخر هذه القواعد التي التزمها في كتابه ، واضطره إليها اختصاره ، ويمكن الرجوع إليها في مقدمة هذا الكتاب وشاع القاموس المحيط وذاع أمره بين الناس ، وتداولته أيديهم بالإستعمال ، حتى كاد ينسيهم الصحاح للجوهري . ومع ذلك لم يسلم صاحبه — كما قلنا — من الانتقاد .

من ذلك أنه أهمل كثيراً من مواد اللغة العربية ، حتى ليصادف القارئ ألفاظاً كثيرة في الشعر الجاهلي . فاذا أحب الرجوع فيها إلى القاموس لم يظفر بما يريد . وذهب صاحب الجاسوس إلى أن الفيروز بادى نقل كثيراً من الكتب ، وجاء ما نقله في بعض الأحيان موصوفاً بالغموض والإيهام ، وضرب على ذلك الأمثال .

ثم إن المحققين من اللغويين دأبوا على أن ينهوا في مصنفاتهم على الفصح ، وغير الفصح ، وعلى الغريب ، والحوشى ، والمتروك ، والممل ، والمذموم الخ ودرجوا كذلك على أن يذكروا أسماء من ينقلون عنهم . أما صاحب القاموس فقد صرفته خطة الاختصار التي انتهجها في كتابه عن كل ذلك . ومن عيوب القاموس خلط الأفعال الثلاثية ، والرباعية والخامسية ، والسداسية ، وخلط مشتقاتها كذلك . فربما رأينا الفعل الخماسي والسداسي قبل الثلاثي والرباعي ، وربما رأينا أحد معاني الفعل في أول المادة ، وبقية المعاني في نهايتها ، ولا بد لكى تعرف معنى مادة لغوية أن تقرأ المادة من أولها إلى آخرها .

ثم من عيوب القاموس أنه يعرف لفظة بلفظة ، دون أن يذكر الفرق بينهما ، وذلك من حيث المعنى ، أو من حيث اللزوم والتعذية الخ . فالوجل هو الخوف عند صاحب القاموس ؛ مع أن وجل تتعدى بمن ، وخاف تتعدى بنفسها ، وهكذا .

ثم أن صاحب القاموس يورد المصدر دون أن يذكر الفعل ، فيوه أنه اسم جامد ، ويذكر الفعل دون أن يذكر المصدر ، وقد يبدأ المادة بذكر الفاعل ، أو المفعول ، أو الوصفة المشبهة ، أو اسم المسكان ، أو الآلة ، بدلا من الابتداء بالفعل ثم بالمصدر ، ثم

بغيره على ترتيب واضح ، وخطة مفهومة ، ونظام معروف يرجح القارىء ، ويعطيه طلبته فى أنصهر وقت ممكن .

ابن منظور

أبو الفضل محمد بن مكرم بن على الإفريقى المصرى ؛ جمال الدين ، ويعرف بابن منظور . ولد سنة ٦٣٠ هـ ، وتوفى بالقاهرة سنة ٧١١ هـ .

وكان صدرأ رئيساً فاضلاً فى الأدب ، مليح الانشاء ، عارفاً بالنحو والكتابة ؛ وخدم بديوان الانشاء بمصر مدة طويلة ، وولى قضاء طرابلس مدة أيضاً . ثم عاد إلى مصر ، وكانت إقامته بها حتى مات .

ويقال إنه ترك بخطه نحواً من خمسمائة مجلد ؛ وقد عمى فى آخر عمره .

ومن تأليفه كتاب بهذا العنوان : (انثار الأزهار فى الليل والنهار ، وطيب أوقات الأصائل والأسحار ، وسائر مايشتمل عليه الفلك الدوار) .

وهو كتاب فى الأدب ، فيه طائفة مختارة من الشعر والنثر ؛ جعلها فى عشرة أبواب ؛ فباب فى أوصاف الليل ، وباب فى الاصطباح ، وباب فى الملل على اختلاف أشكاله وهكذا . وإذا ذكر شيئاً عرفه ، وأورد طبائعه ؛ فهو جامع بين الفكاهة والعلم^(١) . ومنها أى من تأليفه :

(سرور النفس بمدارك الحواس الخمس) : يشتمل على النظر فى الحسوسات كلها ، وهو فى الأصل تأليف شرف الدين التيفاشى المتوفى سنة ٦٥١ هـ من علماء الطبيعة ؛ ثم وقف عليه ابن منظور ، وهذا به ، وذكر فى المقدمة :

أنه كان وهو طفل يرى أباه يعجب بهذا الكتاب ، فلما توفى أبوه سنة ٦٤٥ هـ ، طلب الكتاب ، حتى وقف على نسخة منه بعد الجهد ؛ فقرأها فاسدة مختلة فهدبها ، وهى

(١) وهو مطبوع فى الاسطانة سنة ١٢٩٨ . انظر تاريخ ادبيات اللغة لجورجى زيدان ج٣ ص ١٤٢

جزءان : كل منهما عشرة أبواب . فالأول موضوعه الليل والنهار، والاصطباح ، والهلل ، والنجر ، والنسيم في السحر ، وتفريد الطيور في السحر ، وصفات الشمس عند طلوعها إلى مغيبها ، والكسوف ، والكواكب الخ . والثاني موضوعه الفصول الأربعة ، ودلائل المطر ، والصحو ، والبرق ، وحنين العرب إلى أوطانهم ، وهالة القمر ، وقوس قزح ، والسحاب ، والأنواء ، والرياح ، والأعصار الخ .

ومن كتب ابن منظور كذلك :

لطائف الذخيرة . وهو مختصر لكتاب الذخيرة لابن بسام ومختصر تاريخ دمشق لابن عساكر . ومختصر تاريخ بغداد لاسماني . ومختصر مفردات ابن البيطار .^(١) غير أن الكتاب الذي أنفق فيه ابن منظور جل جهده ، أو الكتاب الذي خلد ذكره هو معجمه الذي اشتهر باسم :

لسانه العرب

وهو معجم واسع المادة ، عظيم القدر ، جمع فيه مؤلفه بين كتب ستة وهي : كتاب التهذيب للأزهري ، والصحاح للجوهري ، وحواشي ابن بري عليه ، والمحكم لابن سيده ، والمختص له ، والنهاية لابن الأثير .

وبلغت مواد معجمه ثمانين ألفاً . وبذلك أصبح معجمه من أكبر المعاجم التي وصلت إلينا .

وأصبحت المادة التي تملأ صفحة واحدة في المحيط تملأ — على الأقل — أربع صفحات في اللسان .

وقد أشار ابن منظور في مقدمة معجمه إلى أنه اطلع على أكثر المعاجم التي

(١) انظر المحاضرة ج ١ ص ٣٠٧

ألفت إلى عصره ؛ ولكنه مع شدة إعجابه بها ، وثنائه عليها ، كان يجد في كل واحد منها نقصاً ؛ إما من ناحية الجمع ، أو من ناحية النظام أو الوضع ، غير أن صبغة العصر الذي عاش فيه ابن منظور — وهو عصر المماليك — نضجت على كتابه (اللسان) . ولعل أول ما يمتاز به العصر المملوكي — كما نعرف — ميله إلى تصنيف الموسوعات . ولذا رأينا ابن منظور يتوسع في شرح المادة اللغوية ، ويستطرد على عادة أصحاب الموسوعات إلى ذكر أشياء ربما كانت بعيدة عن المادة اللغوية . ومن ثم جاء كتابه كتاب لغة ونحو ، وصرف وفقه ، وأدب ، وأخبار ، وشرح للحديث الشريف ، وتفسير للقرآن الكريم الخ «فصدق عليه المثل — كما يقول هو في مقدمة اللسان — «إن من الحسن لشقوة» .

ولاشك أن لهذه الطريقة مزاياها ، ولها كذلك مساوئها . فمن ذلك أن الباحث عن لفظ من الألفاظ العربية لا يصل إلى المعنى الذي يريده بسرعة ؛ ويضطر في كثير من الأحيان أن يقضى وقتاً طويلاً جداً في قراءة مادة كاملة ليصل منها إلى المعنى المراد^(١) .

وليس بغض ذلك من شأن اللسان ؛ فإن من أكبر مزاياه في الواقع ترتيب المعاني الكثيرة للمادة الواحدة ، والفصل بين الحسى من هذه المعاني وبين المادى منها ؛ ثم استقصاء هذه المعاني استقصاء عجيبياً يستنفدها من أولها إلى آخرها . ويعتبر اللسان من المراجع الهامة للكشف ، إما عن الأمثال العامة ، وإما عن الشواهد أو الأشعار الصعبة ، وإما عن الأراجيز ؛ بحيث يمكن الحصول على مجموعة كبيرة من أراجيز رؤبة والعجاج وأمثالهما بعمل فهرست لهذه الأراجيز ، وذلك باستخراجها من اللسان وحده .

* * *

ومهما يكن من أمر هذه المعاجم اللغوية ، فمن الحق علينا أن نعترف لأصحابها بأنهم بذلوا جهوداً عظيمة في جمعها ، وتصنيفها ، وترتيبها ، وتنسيقها . ومن حقنا — في

(١) عمل اسماعيل الصاوي على ترتيب اللسان ترتيباً حديثاً ، وأصدر منه — حتى الآن — خمسة أجزاء .

نس الوقت — أن نأخذ عليهم أمورا تخلص كلها في أنهم لم يفكروا في النظر إلى ألفاظ اللغة العربية من زاوية تاريخية ، كأن يعرضوا علينا اللغة عرضاً تاريخياً ، أو ينظروا إليها نظرة حيوية . فما اللغة إلا كشجرة ذات أوراق ؛ تسقط بعض أوراقها في الخريف ، لتنبت مكانها أوراق أخرى في الربيع . ومعنى ذلك أن اللغة كائن حي ، ينمو ويتطور ، ويتكيف بظروف الزمن ، وتقدم الحضارة . فعلى أصحاب اللغة أن يسجلوا لنا ذلك كله في معاجمهم ، فيشيروا إلى الألفاظ التي ماتت ، أو كادت تموت ، وينبهوا إلى الألفاظ التي استحدثتها الناس ، أو أوجدتها الحضارة وهكذا .

أما أن أصحاب اللغة يقفون في جمعهم اللغوي عند أواخر العصر الأموي ، وأوائل العصر العباسي ، لا يتجاوزونهما إلى عصور الحضارة والرقى ، فذلك هو الظلم بعينه للغة كاللغة العربية ؛ فيها استعداد للنمو ، وطواعية كبيرة للتطور ، وقدرة بالغة على تكيف نفسها بحسب الظروف المحيطة بها .

أجل — من حق أصحاب المعاجم أن يعنوا كل العناية بتسجيل لغة البادية . ولكن من الواجب عليهم أن يسجلوا — إلى جانب ذلك — لغة المدينة ، أو لغة الحضارة الجديدة ، وأن يفتحوا بذلك الباب على مصراعيه لمن يأتي بعدهم من أصحاب المعاجم ، فيصنعوا صنيعهم ، ويضيفوا إلى اللغة ، ما لم يكن فيها من قبل ، ويعترفوا بميلاد الألفاظ الجديدة بعد صقلها صقلا عربيا صحيحا . وبدون هذا يحكون على اللغة العربية بالفناء ، ويثدونها وأدأ لا يستطيعون أن يتحملوا وزره . ولعل ذلك ما فطن إليه عصرنا الحديث ؛ ومن أجله أنشئ مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، والجمع العربي بدمشق (١) .

(١) من مصادر هذا الفصل عدا ما ذكرنا :

ضحى الإسلام للاستاذ احمد أمين ، ومعجم الأدياء لياقوت ، وحسن المحاضرة لسيوطي ، ومقدمة لين Lane لقاموسه ، وإعجام الأعلام للاستاذ محمود مصطلبي .

الفصل السادس

البلاغة

الأمر في البلاغة كالأمر في النحو . فقد فرغ الباحثون في البلاغة من أن الذى دعا إليها أولاً هو القرآن الكريم ، أو هو الرغبة الملحة عند المسلمين في تقديره على أنه المعجزة التى صحت بها نبوة الرسول العظيم . ومن ثم صارت معرفة البلاغة « أمراً دينياً كلامياً ، يقرر حجة الله في عقول المتكلمين ، كما يقول عمرو بن عبيد في القرن الثانى للهجرة ^(١) » . ومعنى ذلك أن علم البلاغة أصبح أمراً يتصل بالدين ؛ كما أصبح البحث فيها مما يعنى به أهل الجدل ، والأصول ، والفقه ، والتفسير ، وغيرهم من المشتغلين بالشعر والخطابة ، والرواية .

والحق لقد عنى هؤلاء جميعاً بالبلاغة ، ووجدنا كل طائفة منهم تطل عليها من نافذة غير نافذة الأخرى ، وتتأثر بها أو تؤثر فيها بطريقة غير طريقتها . وبدا ظل ذلك كله واضحاً في نتائجهم الفكرى أو الأدبى . وكان من الأهداف التى يرمى إليها كل أولئك من درس البلاغة معرفة الكلام الجيد ، ما شروطه ؟ وما صفاته ؟ وكيف يمكن التمييز بينه وبين الكلام الردى ؟ وهل يمكن أن يجنى الناس من وراء هذا الدرس قدرة على تأليف النظم أو النثر ؟

ونحن نعلم أن الثقافة الإسلامية — إلى الوقت الذى نشأت فيه الحاجة إلى درس البلاغة — كانت تتألف من عناصر أجنبية ، منها عنصر الفلسفة . وكان لهذا العنصر أثر في علم الكلام وفي نواح أخرى كذلك ؛ منها البلاغة . ومن ثم صح ما قيل من أن البلاغة العربية نشأت في أحضان الفلسفة الإسلامية .

(١) الجاحظ البيان والتبيين ج ١ ص ٩١ طبعة السندوي

وكان من نتيجة ذلك أن تأثرت البلاغة في أول أمرها بالزعة الفلسفية ، واستمر التأثير بها إلى القرن الثامن الهجرى على الأقل .

« في دور نشأتها وتسكونها نرى من رجالها سهل بن هارون المتوفى سنة ٢٢٠ هـ كان حكيما تعاطى الفلسفة ، وأبا عثمان الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ كان رأس فرقة من فرق المعتزلة ، وقدامة بن جعفر المتوفى في أوائل القرن الرابع كان أحد الفلاسفة . ثم نخطو إلى دور آخر من أدوار تطور البلاغة فنرى عبد القاهر الجرجاني المتوفى سنة ٤٧١ هـ كان متكلماً على مذهب الأشاعرة ، والزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨ هـ كان متكلماً معتزلياً قوياً في مذهبه ، وأبا يعقوب يوسف السكاكي المتوفى سنة ٦٢٦ هـ له نصيب وافر من علم الكلام . ثم يأتي دور التلخيص والشرح فنرى من رجاله العضد الإيجي^(١) المتوفى سنة ٧٥٦ هـ كان إماماً في المعقولات . وسعد الدين التفتازاني المتوفى سنة ٧٩٢ هـ كان متكلماً منطقياً ، والسيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨٦٦ هـ كان نظاراً فارساً في البحث والجدل^(٢) .

ونظر الباحثون منذ القدم في أمر أولئك البلاغيين الذين مر ذكرهم ، فاذا هم جميعاً قد نشأوا في بيئة من بيئات الشرق البعيد ، ونعني بها إيران ، وفارس ، وسمرقند ، وما حولها ؛ ولم ينشأوا في بيئة من بيئات الشرق القريب ، كهمز ، والشام ، والعراق ، وما حولها ، ولا في بيئة بعيدة عن ذلك كله ، كبلاد المغرب والأندلس . فدلهم ذلك على أن هناك فرقاً في فهم البلاغة بين البيئتين الأوليين على الأقل : فأولاهما ؛ وهي بيئة الشرق البعيد تهتم البلاغة فهماً أدنى إلى العلم والفلسفة . والثانية ؛ وهي بيئة الشرق القريب ومعهما بلاد المغرب تفهم البلاغة على وجه آخر مخالف للوجه الأول . ومهما يكن من أمر ، فالذي يعنيننا هو فهم المصريين للبلاغة . وقد عرفنا أنهم يفهمونها بطريقة أدبية لا فلسفية . فما السبب في ذلك ؟

(١) نسبة إلى إيج بلدة في الشمال الشرقي من إيران .

(٢) مختصر عبارة للاستاذ أمين الخولي ؛ ضمن محاضرة له بالجمعية الجغرافية الملكية بالقاهرة بعنوان البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها ص ٤ ، ٥ .

سببه فيما قال أحدهم : وهو بهاء الدين السبكي المتوفى سنة ٧٧٣ هـ « أنهم مستغنون عن ذلك بما طبعهم الله تعالى عليه من الذوق السليم ، والفهم المستقيم ، والأذهان التي هي أرق من النسيم ، وألطف من ماء الحياة في الحيا الوسيم الخ » ^(١)
ومعنى هذا أن درس البلاغة العربية كان على مذهبين :

أولهما — البلاغة على طريقة العجم ، وأهل الفلسفة .

وثانيهما — البلاغة على الطريقة السهلة ؛ وهي طريقة العرب عن لاصلة لهم بالفلسفة .
ولقد أدرك القدماء أنفسهم هذين المذهبين ، وانقسموا في درس البلاغة العربية هذين القسمين ، واغتخروا أحدهم ؛ وهو السيوطي بأنه إنما درس البلاغة على المذهب الثاني ؛ فقال عن نفسه : « ورزقت التبخر في سبعة علوم : التفسير ، والحديث ، والفقه ، والنحو والمعاني ، والبيان ، والبديع ، على طريقة العرب والبلغاء ، لأعلى طريقة العجم وأهل الفلسفة » ^(٢) .

ونقل السيوطي أيضا عن شيخه محمد الكافيجي أنه قال « والسيد الشريف — يريد الجرجاني الذي مر ذكره — وقطب الدين الرازي لم يذوقا علم العربية ، بل كانا حكيمين » ^(٣)
وامتازت الطريقة الأولى — وهي الطريقة الفلسفية الكلامية — بميلها إلى استخدام المصطلحات البلاغية ، واصطناع التقسيمات العلمية ، والتعاريف المنطقية ، مع إقلالها لإقلالها يلفت النظر من إيراد الشواهد الأدبية ، أو الأمثلة التي توضح أضرب البلاغة الثلاثة المعروفة .

وامتازت الطريقة الثانية بالإقلال من القواعد ، والإكثار إلى حد السرف من

(١) وهي عبارة استشهد بها كذلك الأستاذ أمين الحولى في محاضرة أخرى له ، عنوانها « البلاغة في مصر » . انظر مجلة كلية الآداب ، المجلد الثاني ، الجزء الأول .

(٢) السيوطي ، حسن المحاضرة ج ١ ص ١٤١

(٣) انظر طائش كبرى زاده ، مفتاح السعادة ج ١ ص ١٦٧

الأمثلة والشواهد . وفي ذلك مايدل على أن هذه المدرسة كانت تعتمد اعتماداً واضحاً على الذوق .

وتلاميذ المدرسة الأخيرة كثيرون منهم :

ابن سنان الخفاجي في القرن الخامس ، وضياء الدين بن الأثير ، وزكي الدين بن أبي الأصبع ، وعبدالرحمن بن شيث في القرن السابع ، وشهاب الدين الحلبي ، وبهاء الدين السبكي في القرن الثامن . وذلك حتى نصل إلى عبد الرحيم بن احمد العباسي صاحب كتاب شرح شواهد التلخيص ، المسمى (معاهد التنقيص) في القرن الحادى عشر .

والناظر في تلاميذ هذه المدرسة الأخيرة يرى أنهم مصريون ، أو لهم بمصر صلة ليس إلى إنسكارها من سبيل . والكتب البلاغة التى ألفها هؤلاء جميعاً تحمل طابع المذهب الأدبى ، الذى يصح مفذاً الآن أن نسميه «بالمذهب المصرى» .

من أجل هذا عنيت المدرسة الأولى عناية كبرى بعلمى البيان والمعانى ، بينما عنيت المدرسة الثانية عناية أشد بعلم البديع خاصة . ذلك أن هذا العلم الأخير يبحث فى الزينة اللفظية . والبحث فى الزينة اللفظية لا يحتاج إلى درس طويل ، أو تعمق فى التفكير .

واشترك المغاربة مع المصريين فى هذه الصفة . قال ابن خلدون : «وبالجملة فالمشاركة على هذا الفن — يريد علم البيان — أقوم من المغاربة . وسببه — والله أعلم — أنه كمالاً فى العلوم اللسانية . والصنائع السكالية توجد فى العمران . والمشرق أوفر عمراناً من المغرب . أو نقول لعناية العجم به — وهو معظم أهل المشرق ، كما فى تفسير الزمخشري ، وهوكله مبنى على هذا الفن . وإنما اختص أهل المغرب من أصنافه بعلم البديع خاصة ؛ وجعلوه من جملة علوم الأدب الشعرية ، وفرغوا له ألقاباً ، وعددوا أبواباً ، ونوعوا أنواعاً ، وزعموا أنهم أحصوها من لسان العرب . وإنما حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ ، وأن علم البديع سهل المأخذ ، وصعبت عليهم مأخذ البلاغة والبيان ، لدقة أنظارهما ، وغموض معانيهما فتجافوا عنهما » (١) .

ونحن نوافق ابن خلدون في العلة الأخيرة من هاتين العلتين اللتين من أجلهما انصرف
للمغاربة عن المعاني والبيان ، وأقبلوا على البديع بوجه خاص . ونحن — وإن كنا لا
نغض من قيمة العلة الأولى ، ولا نقلل من أهميتها ، ونعني بها علة العمران — إلا أننا
نرى أن البديع وليد حضارة مادية ، كالحضارة التي تمتع بها المصريون ، وليس
وليدها بدو فطرية ، كالبدو التي وصفت بها بلاد المغرب في عبارة ابن خلدون .
وأية ذلك أننا لانعلم من أهل المغرب من اشتغل بالبديع كابن رشيق المتوفى سنة
٤٦٣ هـ . وقد أحصى الباحثون أنواع البديع التي عرفها ابن رشيق هذا — إلى
وقته — فلم تزد على سبعة وثلاثين ضرباً^(١)؛ هي أقصى ما وصل إليه المغاربة من أنواع
الزينة في الحقيقة .

أما المصريون فسنرى أنهم مضوا قدماً في تأليف البديع حتى وصل به أحدهم —
في القرن السابع الهجري — وهو زكي الدين بن أبي الإصبع إلى تسعين نوعاً .
ومهما يكن من شيء فيحسن بنا أن نعرض لبعض شخصيات هامة في البلاغة العربية
المصرية في القرون التي نؤرخ لها ، نترجم لأصحابها ، ونشير إلى كتبهم ، ونتعرف
الذوق المصري في هذه الكتب ، أو نقف على تصور المصريين للبلاغة من ثنايا هذه
الكتب . وهذا وذاك يفيدنا من وجهين .

أولها — وصف الحركة البلاغية في مصر في ذلك الوقت .

وثانيهما — معرفة المثل البلاغية التي وضعها البلاغيون المصريون في عقولهم ،
وتطلع إليها أدباؤهم ، وحرصوا على أن تأتي آثارهم الأدبية — على اختلافها — محققة
لهذه المثل .

وسنختار من رجال البلاغة في ذلك العصر ثلاثة وهم :

(١) انظر شرح بديعية صني الدين الحلبي — المقدمة . وانظر كذلك في مقدمة (تحرير التحرير)
لابن أبي الإصبع .

ضياء الدين بن الأثير ، وعبد الرحيم بن علي بن شيث ، وزكي الدين بن أبي الإصبع :

ضياء العرب بن الأثير

أبو الفتح نصر الله بن أبي الكرم محمد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري ، نسبة إلى جزيرة ابن عمر ، لأنه ولد فيها .

وأشهر أبناء الأثير ثلاثة ؛ كل منهم عُرف بفن من الفنون :

أولهم — مجيد الدين الذي اشتهر بالحديث ، وتوفي سنة ٥٦٠ هـ .

وثانيهم — عز الدين الذي اشتهر بالتاريخ ، وتوفي سنة ٦٣٠ هـ .

والثالث والأخير — ضياء الدين ، لعوى أديب . وتوفي سنة ٦٣٧ هـ .

وتعلم ضياء الدين بالموصل . واتصل بخدمة صلاح الدين الأيوبي سنة ٧٨٥ هـ بواسطة القاضي الفاضل ، ثم وزر لابنه الملك الأفضل . غير أن ضياء الدين أخفق في الميدان السياسي بدمشق إخفاقا لا يعادله غير نجاح القاضي الفاضل في هذا الميدان بمصر . ثم أخذت دمشق من الملك الأفضل ، وانتقل منها إلى صرخد ، وكان ضياء الدين قد أساء معايشرة الدمشقيين ، فهاجموا بقتله ، فأخرجوه الحاجب مستخفيا في صندوق مقفل عليه . وضاق الناس به ذرعا حتى هجاء أحدهم بقوله :

متى أرى وزيركم وماله من وزر
يقلمه الله فذا أوان قلع الجزر !

ثم سار ضياء الدين إلى مصر ، وكان بها الأفضل نائباً عن ابن أخيه الملك المنصور . ثم خرج الأفضل من مصر ، فلم يخرج ضياء الدين معه ، لأنه خاف على نفسه من جماعة كانوا يقصدونه ، وإنما خرج يومئذ من مصر مستخفيا . وله في كيفية خروجه على هذه الصورة رسالة طويلة ، شرح فيها حاله ؛ وهي موجودة ضمن رسائله . ثم اتصل ضياء

الدين بخدمة الملك الظاهر غازي بحلب ، ثم سافر إلى الموصل ، فإربل ، فسنجار ، ثم عاد إلى الموصل ثانية ، حيث التحق بخدمة صاحبها ناصر الدين محمود . وتوفي ببغداد عام ٦٣٧ هـ . (١)

تلك ترجمة وجيزة لحياة ابن الأثير . ومنها نعلم كيف أنها كانت حياة مضطربة ، وأنه كان غير موفق على الأقل من الناحية السياسية . وربما كان مرد هذا كله إلى خلقه وطبيعته قبل كل شيء . فقد كان هذا الرجل معقداً ملتوياً شديد الحب لنفسه ، والاثار لها ، بحيث تعرض لدم الناس له في عصره ، وبعد عصره ، من أجل هذا الخلق . وبرغم الاضطراب الذي ساد حياة ابن الأثير ، فقد خاف لنا طائفة من الآثار الأدبية ، لم نزل ننتفع ببعضها إلى اليوم . ومنها :

كتاب الوشي المرقوم في حل المنظوم . رتب على مقدمة وثلاثة فصول : الأول في حل الشعر . والثاني في حل آيات القرآن . والثالث في حل الأحاديث النبوية . وكتاب الجامع الكبير في صناعة المنظوم والمنثور ، وكتاب البرهان في علم البيان ، ورسالة الأزهار (٢) . غير أن أشهر الكتب التي خلفها ابن الأثير كتابه :

المثل السائر في أدب الكاتب والعاصر :

بناه على مقدمة ومقالتين . فالمقدمة موضوعها علم البيان . والمقالة الأولى موضوعها الصناعة اللفظية . والثانية موضوعها الصناعة المعنوية .

يقول علماء البيان : « إن المثل السائر للنظم والنثر بمنزلة أصول الفقه لاستنباط أدلة الأحكام ؛ إذ أتى فيه بما لم يسبقه أحد إليه » . ومن ثم كان معجباً بنفسه ، كما يتضح لكل من يطالع مقدمة كتابه المذكور (٣) .

(١) راجع ترجمته في ابن خلكان ج ٢ ص ١٥٨

(٢) جورجى زيدان تاريخ أدبيات القصة العربية ج ٣ ص ٥١ .

(٣) كشف الظنون ج ، ص ٣٧٥

والحقيقة أن قارىء المثل السائر — بصرف النظر عن شدة إعجاب صاحبه بنفسه ، وحقده على غيره — يحس بعد الفراغ من قراءته إرهاقا شديدا فيما نسميه الآن « بالحاسة الأدبية » ؛ ويحس بزيادة وتحسين في « الذوق الادبي » . وينهض كل هذا دليلا على صحة ما قلناه من أن المصريين — ومن لف لفهم ، وذهب مذهبهم — أدنى إلى الطبيعة الأدبية منهم إلى الطبيعة الفلسفية .

أما غرور ابن الاثير ، وشدة إعجابه بنفسه ، وحقده على غيره فقد ظهر أثره في كتابه « المثل السائر » ظهوراً يلغى النظر . ومن الأمثلة على ذلك أنه أعرض إعراضا تاما عن أن يأتي للقارىء في كتابه هذا بنماذج إنشائية لغيره ، وجعل كتابه معرضا لنماذج إنشائية لنفسه . ثم لم يكتف بذلك ؛ حتى وجدناه يعرض بالقاضى الفاضل تعريضا ينم عن سوء التقصد ، ونكران الجليل ، وإن كان — في الوقت نفسه — يدل على سعة العقل ، والقدرة على النقد وحسن التعليل .

قال ابن الاثير في بعض كلامه عن التشبيه :

ومن شروط التشبيه أن يشبه الشيء بما هو أكبر منه وأعظم . ومن هنا غلط بعض الكتاب من أهل مصر (يعنى القاضى الفاضل نفسه) في ذكر حصن من حصون الجبال ، مشبها له فقال : هامة عليها من الغمامة عمامة ، وأتملة خضبها الأصيل فكان الهلال منها قلامة .

وهذا الكاتب حفظ شيئا وغابت عنه أشياء . فإنه أخطأ في قوله (أتملة) . وأى مقدار للأتملة بالنسبة إلى تشبيه حصن على رأس جبل ؟ وأصاب في المناسبة بين ذكر الأتملة والقلامة ، وتشبيههما بالهلال . فإن قيل : إن هذا الكاتب تأمى فيما ذكره بكلام الله تعالى ، حث قال : الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كشكاة فيها مصباح . فنل نوره بطلاقة فيها ذبالة . وقال تعالى : والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم .

فمثل الهلال بأصل عذق النخلة ؟ فالجواب عن ذلك أنى أقول :

أما تمثيل نور الله تعالى بمشكاة فيها مصباح ، فإن هذا مثل ضربه للنبي ، ويدل عليه أنه قال : توقد من شجرة مباركة ، زيتونة ، لشرقية ، ولا غربية . وإذا نظرت إلى هذا الموضوع وجدته تشبيها لطيفاً عجيباً ، وذلك أن قلب النبي ، وما ألقى به من النور ، وما هو عليه من الصفة الشفافة كالزجاجة التي كأنها كوكب لصفائها وإضاءتها . فهذا هو المراد بالتشبيه الذي ورد في الآية .

وأما الآية الأخرى فشبه الهلال فيها بالعرجون القديم ، وذلك في هيئة نحوه واستدارته ، لا في مقداره . فإن مقدار الهلال عظيم ، ولانسبة للعرجون إليه . ولكنه في مرأى النظر كالعرجون هيئة لا مقداراً .

وأما هذا السكائب فإن تشبيهه ليس على هذا النسق ، لأنه شبه صورة الحصن بأعملة في المقدار لافي الهيئة والشكل . وهذا غير حسن ولا مناسب . وإنما ألقاه فيه أنه قصد الهلال والقلامة مع ذكر الأعملة . فأخطأ من جهة ، وأصاب من جهة ، ولكن خطأه غطى على صوابه . (١)

نقلنا هذه العبارة من ابن الأثير لأغراض كثيرة : منها التعريف بطريقته في النقد الأدبي . وأنت ترى أنها تعتمد على الذوق . ومنها ميله إلى الاستشهاد ، وإنما يكون ذلك عنده أولاً من القرآن ، فإذا لم يجد فن الحديث ، فإذا لم يجد فن الشعر القديم ، فإذا لم يجد فن الشعر الحديث . ويريد بهذا الأخير شعر أبي تمام ، والمتنبي ، وأبي العلاء . فإذا وجد في كلام الشعراء أو الكتاب ، أو في كلامه هو ، ما يخالف لغة القرآن ، فإنه يتركه ، ويبطل قاعدته ، ويستمسك بما يكون مطابقاً كل المطابقة لبلاغة القرآن . (٢)

ولابن الأثير رأى في الحديثين من الشعراء ، لعله كان يتفق وآراء الكثير من أبنائه

(١) المثل السائر ص ١٥٦ طبعة القاهرة

(٢) أنظر المثل السائر في مرض كلامه عن المؤاخاة بين الماني واستشهاده بما جاء في صورة النحل — أنظر ص ٢٨٩

عصره . وخلاصته أنهم يؤثرون شعر أبي تمام ، والبحترى ، وأبي الطيب على شعر غيرهم .
ثم يظفر شعر أبي تمام منهم بإعجاب خاص .
وحسبنا ذلك لننتقل إلى الكلام عن :

ابن شيث

وهو عبد الرحيم بن علي بن شيث . يقول ناشر كتابه « معالم الكتابة ، ومغانم الإصابة » : إنه عاش في القرن السادس ، في زمان الملك الناصر صلاح الدين ، وأخيه الملك العادل أبي بكر بن أيوب ، وأنه قد بلغه من أحد علماء العراق أن المؤلف مصرى المولد ، واستوطن القدس الشريف ، وكان كاتباً في ديوان الإنشاء ^(١) .
وذلك مبلغ معرفتنا بحياة هذا الرجل .

وكتابه معالم الكتابة يشتمل على مقدمة وسبعة أبواب :

الباب الأول — فيما يجب تقديمه ، ويتعين على الكاتب لزومه . تكلم فيه عن أخلاق الكاتب ، كيف يجب أن تكون ، وأورد في هذا الباب كلاماً يذكر بوصايا ابن المقفع في باب الصديق ، أو بوصايا عبد الحميد في رسالته إلى الكتاب . فقدم ابن شيث بين يدي هذه الطائفة جملة من النصائح ، كأن يتجنبوا الغضب ، والإمعان في المزاح ، ويتحاموا لحضور إلى الأمراء بغير استئذان وكان يحذروا كثرة التلفت ، وتحليل الأسنان في حضرته . وتحدث في هذا الباب عن درجات الكتاب ورجال الدولة . فبدأ حديثه في هذه الناحية شبيهاً بما نقرؤه في صبح الأعشى .

والثاني — في طبقات التراجم . والترجمة هنا بمعنى الكلمات التي يأتي بها الكاتب قبل إمضائه . وفي هذا الباب حديث عن الألقاب التي يخاطب بها رجال الدولة ، كل حسب مقداره .

(١) انظر مقدمة كتاب معالم الكتابة .

والثالث — في ذكر الخط ، وحروفه ، وبرى القلم ، وإمساكه .

والرابع — في البلاغة وما يتصل بها . وهو المقصود بكلامنا هنا . والقارىء لهذا الباب يحس غلبة النزعة الأدبية على مؤلفه . إذ يجد كلاماً عن البلاغة في اللفظ ، وكلاماً عن البلاغة في المعنى ، وكلاماً في شروط تحلى البليغ في لفظه ومعناه بالسجع والجناس . وقد أحصى المؤلف من كل ذلك أنواعاً منها :

الرجع ، والترصيع ، والإلام ، والتوشيع ، والتتميم ، والتجنيس . ثم استعرض المؤلف بعد ذلك أكثر من اثني عشر نوعاً من أنواع البديع ، غير الأنواع السابقة ، متخذاً لبعضها أسماء جديدة تخالف الأسماء القديمة . فدلنا كل ذلك على بعد المؤلف عن الطريقة الكلامية ، أو الفلسفية المعروفة ، وعلى أنه لم يعلق بذهنه كثير من مصطلحاتها البلاغية المتداولة .

فمن ذلك مثلاً أنه استخدم كلمة (الهدم) في الموضع الذي استخدم فيه البلاغيون كلمة (الذم بما يشبه المدح) .

وكلمة (الفك) في الموضع الذي استخدموا فيه كلمة (الاستدراك) . وكلمة (الإشراف) وهو أن تشرف على القافية بخاطرك ، وتبنى عليها بعد ذلك .

وكلمة (الرشاقة) وهي الاستشهاد بأمثال العامة على سبيل التظرف .

ومن الألفاظ التي اصططنها المؤلف أيضاً :

لفظ (الانصراف) في الموضع الذي كان المتقدمون — وخاصة الزخشرى — يستخدمون فيه لفظ (الإلتفات) .

أما الأبواب الثلاثة الباقية من كتاب ابن شيث ، فأحدها في الألفاظ التي يقوم بعضها مقام بعض . وهي المترادفات . وثانيها في الأمثال التي يصح للكاتب أن يستشهد بها . وثالثها فيما لا بد للكاتب من النظر فيه من العبارات التي يسميها الناس استعمالها لأنهم يسيئون فهمها وإدراكها .

ونظرة أخرى في أبواب هذا الكتاب تدلنا على أن ابن شيث كان من تلاميذ المدرسة المصرية في البلاغة. فقد كان يحتمسكم إلى الذوق، وكان لا يؤثر العدول عنه إلى طريقة المتكلمين والفلاسفة.

من أجل هذا وجدنا ابن شيث يكثر من إيراد الأمثلة والشواهد في كتابه، ويكنى في ذلك أنه خص الأمثال الشعرية والنثرية بباب مستقل بها في هذا الكتاب، كما خص المترادفات بباب آخر.

وابن شيث في كل ذلك شبيه كل الشبه بأبي هلال العسكري في كتابه «الصناعتين»، وابن سنان الخفاجي في كتابه «سر الفصاحة»، وابن الأثير في كتابه «المثل السائر».

وندع ابن شيث لننتحدث عن رجل آخر أشد أمعانا في مصريته، وهو هنا:

ابن أبي الإصبع

زكي الدين عبد العظيم بن عبد الواحد بن ظفر بن عبد الله بن أبي الإصبع العدواني المصري، المتوفى سنة ٦٥٤ هـ. كان شاعر (القاهرة) وقت أن كان جمال الدين أبو الحسين الجزار شاعر (الفسطاط) (١). وكان إماما في الأدب، وله تصانيف منها:

كتاب بديع القرآن، وهو مختصر لكتاب بيان البرهان في إعجاز القرآن.

وكتاب الجواهر السوانح في سرائر القرائح. وكتاب في البديع سماه تحرير التعبير ومن شعره في ذم قيم حمام:

وقيم كلمت جسمي أنامله بغير السنة تكليم خرسان

إن أمسك اليدني كاد يكسرها أو سرح الشعر من فودي أذماني

(١) المغرب لابن سعيد ج ٤ ص ١٢١.

فليس يمسك إمساكا بمعرفة ولا يسرح تسريحاً بإحسان^(١)

ومهما يكن شعر هذا الرجل ، فإننا نريد أن نعرف كتبه في البلاغة . وقد أشار صاحب « معاهد التنصيص » إلى اثنين منها :
أولها — كتابه بديع القرآن . قال إنه أبان فيه عما في القرآن من الفنون البديعية ، فأحصى من ذلك مائة باب وثمانية أبواب .
وثانيهما — كتابه المعروف عند بعضهم باسم البديع في صناعة الشعر . ولكن مؤلفه أطلق عليه اسماً آخر هو :

تحرير التمجير :

وفيه تتبع المؤلف فنون البديع . وزاد على ما كان الناس يعرفونه من قبله واحداً وثلاثين باباً ؛ صحح له المعاصرون منها عشرين باباً ، اتفقوا على أن المؤلف لم يسبق إليها . وبذلك أصبح عدد أبواب كتابه مائة وستة وعشرين باباً ، على حين كانت الأبواب التي عرفها السكاكي في كتابه « المفتاح » الذي ألفه في ذلك الوقت تسعة وعشرين باباً فقط . ومعنى ذلك أن « تحرير التمجير » مقصور على البديع . ونحن نعرف أن أول من ألف في هذا الفن هو عبد الله بن المعتز المتوفى سنة ٢٧٤ هـ ، وأنه وصل من أنواع البديع إلى سبعة عشر نوعاً . وكان قدامة بن جعفر يعيش في عصر ابن المعتز ، فجمع من البديع عشرين نوعاً ، اتفق مع ابن المعتز في سبعة منها فقط ، فبلغ مجموع ما استحدثه الرجلان يومئذ ثلاثين نوعاً . ثم أتى بعدها أبو هلال العسكري فجمع سبعة وثلاثين نوعاً . ثم أتى ابن رشيق فجمع مثل هذا العدد تقريباً . حتى كان القرن السابع الهجري ، فظهر الشيخ زكي الدين بن أبي الاصبع المصري ، وأوصل الألوان البديعية إلى تسعين . وبلغ مجموع المصادر

(١) انظر عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد العباس : معاهد التنصيص على شرح التلخيص

التي استقى منها هذا العدد أربعين مصدراً . ثم أضاف المؤلف إلى التسعين المتقدمة ثلاثين لونا آخر ؛ قال إنها من استنباطه وحده . فبلغ مجموع ذلك كله مائة وعشرين نوعاً كما ذكرنا .

وبنى ابن أبى الاصبع كتابه على ثلاثة أجزاء .^(١) ذكر في الجزء الأول منها أبواب أبديع عند ابن المعتز وقدامة . ثم ذكر في الجزء الثاني أبواب المتقدمين — عدا هذين الرجلين . وهما ابن المعتز وقدامة . وذكر في الجزء الثالث والأخير مجموعة الأبواب التي قال أنها من استنباطه وحده . وهذه الأبواب هي :

التغيير ، والتدبيج ، والتمزيج ، والاستقصاء ، والبسط ، والهجاء في معرض المدح ، والضمون ، والإيضاح ، والتشكيك ، والحيرة ، والإيغال ، والشماتة ، والتهكم ، والتندير ، والفرائد ، والتصرف ، والنزاهة ، والتسليم ، والافتنان ، والمرجمة ، والسلب ، والإيجاب ، والإيهام ، والقول بالموجب ، وحصر الجزئى وإلحاقه بالسكلى ، والمقارنة ، والمناقضة ، والإبداع ، والانفصال ، والانتحال بعد المغالطة ، وحسن الخاتمة .

ويطول بنا القول لو أردنا أن نصف شرحه لكل باب من هذه الأبواب المتقدمة . ولكن لا بأس من التعرض لبعضها فقط على سبيل المثال . فن هذه الأبواب :

النزاهة — وهو أن ينزه الكاتب أو الشاعر نفسه عن ألفاظ الفحش والبذاء ؛ حتى يكون الهجاء ، كما قال أبو عمرو بن العلاء « تنشده العذراء في خدرها ، فلا يقبح عليها » . مثل قول الشاعر :

لو أن تغلب جمعت أحسابها يوم التفاخر لم تزن مثقالا
والتدبيج — وهو ذكر المعانى بالألوان . وأبو تمام هو الذى كان يحسن هذا النوع من البديع في شعره ، وأن فات النقاد في عصره أن يسجلوا له ذلك .
والتخيير — كما في قول الشاعر :

(١) انظر نسخة خطية منه بالمكتبة التيهرورية بدار الكتب المصرية رقم ٤٨ .

قولى لطيفك ينتقى عن مضجعى عند المنام
(فتقول عند الرقاد ، أو المهجوع ، أو المجدود) :
فعمسى أنام فتنتظى نار تأجج فى عظامى
(فتقول فى فؤادى — فى ضلوعى — فى كبودى)

ومضى العلماء والأدباء يشتغلون بعلوم البلاغة على هذا النحو ، حتى كان القرن الثامن الهجرى ، فوجدنا من المشتغلين بهذه العلوم (شهاب الدين الحلبي) المتوفى سنة ٧٢٥ هـ . وكتابه « حسن التوسل فى صناعة التوسل » . وفيه تحدث المؤلف عن الشروط التى ينبغى توفرها فى المنشئ حتى يمجود إنشاؤه ؛ وهى عشرة :
منها حفظ القرآن ، والحكم ، والأمثال ، والأشعار ، والرسائل ، والنظر فى كتب النحو ، واللغة ، والأحكام السلطانية .

ثم قال : ولا يكمل فن الإنشاء إلا بتعلم علوم البيان والبديع والمعانى ، والاطلاع على الكتب المؤلفة فى إعجاز القرآن ، مثل كتاب الرمانى ، والجرجانى . ويسير المؤلف بعد هذا فى كتابه على نظام يشبه نظام الكتب المدرسية فى الوقت الحاضر ، ويأتى بأكثر الأمثلة والشواهد .

* * *

تلك قضية البلاغة فى العصور القديمة . وقد رأينا أن الذى حفز إليها أولا هو القرآن ، وأن العناية الكبرى منها فى أول الأمر هى الوقوف على سر إعجازه . غير أن الناس ظلوا يحصرون البلاغة العربية منذ يومئذ فى دائرة الإعجاز ، مع أن الإعجاز كان ينبغى أن يقف عند هذه الإشارة ، أو كان ينبغى أن يكتفى باعتباره الباعث الأول على البلاغة . ومن ثم خسرت البلاغة العربية فيما بعد بانحصارها فى دائرة الدين والقرآن ، بمقدار ما رجت الأرباب الطائفة أول الأمر من هذا الانحصار . ولو أن الناس أطلقوا البلاغة

العربية من هذا القيد ، أو لو أنهم نسوا الباعث الأول على إيجاد البلاغة العربية بعض الشيء ، لمالجوها معالجة جديدة ، واستطاعوا أن ينظروا إليها على أنها فن وعلم في وقت معا . فهي علم لأنها بحاجة إلى بعض القواعد . وهي فن لأنه لا بد من اعتمادها أولا على الذوق قبل اعتمادها على هذه القواعد . ولعلم غيريته إن صح هذا التعبير ؛ ولفن حريته وذاتيته اللتين يفيد منهما الأديب في التعبير . ولعل من الخير للدرس البلاغي دائما أن يعنى فيه أصحابه كل العناية بالجانب الأخير ؛ وهو جانب الذوق ، وأن ينظروا إلى الأساليب على أنها أشخاص تحيا وتتحرك ، وتحتاج في حياتها وتحركها إلى شيئين في وقت معا :

هما الجسم أو المظهر الخارجى ، والروح أو المظهر الداخلى .

البفصيل السابع

الادب

حين دخل العرب مصر آثروا العزلة عن الشعب المصرى أول الأمر ، ثم لم يلبث هذا الشعب أن جذبهم إليه ، ومزجهم به مزجا قويا ، وتآلف من كل ذلك شعب جديد هو الشعب المصرى الإسلامى . وكان لهذا الشعب الجديد أثره فى الحياة الأدبية الجديدة . ومع ذلك فمن الحق أن يقال إن مصر كانت مغفورة بالتأثير العربى من جميع جوانبها منذ أول الأمر . فالدين العربى الإسلامى حل محل الديانة المسيحية ، ولغة العرب حلت فى وقت سريع ، ومثير للدهشة فى نفوس المؤرخين عامة محل اللغتين اليونانية والقبطية . والدراسات الإسلامية البعثة حلت محل الدراسات التى اشتهرت بها جامعة الاسكندرية . وواجه المصريون هذه الحالة الجديدة بالطريقة التى واجهوا بها المدينيات التى سبقت الإسلام . ثم مازالوا بهذه الحالة حتى ألفوها ، وبدأوا من جانبهم يؤثرون فيها . وكان من نتيجة ذلك أن شاع فى مصر أدب ليس من الصعب على الباحثين أن يميزوا بينه وبين الآداب العربية التى ظهرت فى غير مصر من أجزاء الامبراطورية الإسلامية .

غير أنه من الحق أيضا أن يقال إن الشخصية المصرية فى هذا الأدب الإسلامى لم تظهر بوضوح إلا منذ العصر الطولونى ؛ أى منذ استقلت مصر ، ووجد بها « ديوان الإنشاء » . الذى قلنا فى مقدمة البحث إنه صاحب الفضل الأول فى نهضة الشعر والنثر فى مصر .

وأحد بن طولون هو « أول من أخذ فى ترتيب الملك ، وإقامة شعائر السلطنة بالديار المصرية . ولما شبح سلطانه ، وارتفع بها شأنه ، أخذ فى ترتيب ديوان الإنشاء ،

يحتاج إليه في المكاتبات والولايات» . (١)

وكان من أشهر كتاب الديوان الطولوني إذ ذاك رجل عرف « بابن عبد كان » .
روى القلتشندى أن أهل بغداد كانوا يحسدون مصر على طيبط الحرر ، وابن عبد كان
السكاتب ، ويقولون « بمصر كاتب ومحرر ليس لأمر المؤمنين بمدينة السلام مثلهما » (٢)
وكان لتشجيع أحمد بن طولون للسكاتب المصريين وتفضيله لهم على غيرهم — بالرغم
من قصورهم — أثر واضح في تقدم الفن في مصر . فقد استخدم ابن طولون كاتباً مصرياً ،
برغم أنه لم يستطع أن يقوم بعمله على أحسن وجه ، فعاتبه في ذلك بعض خاصته ، فما
كان جواب ابن طولون إلا أن قال « أنا أحتمله لأنه مصري » ! (٣)

ثم في العصر الفاطمي جدت ظروف كثيرة نهضت بالأدب ، وأقامت له بمصر
سوقاً رائجة . وتسكن الإشارة من هذه الظروف إلى ثلاثة :

الأول — تشجيع الخلفاء الفاطميين ووزرائهم للأدب بالمال والجوائز ؛ في وقت
عجزت فيه الخلافة العباسية عجزاً يوشك أن يكون تاماً عن شيء من ذلك . فمر من
« مدينة المنصور » كثيرون ممن جذبهم « مدينة المعز » . وكان من هؤلاء على وجه التمثيل
شاعر يقال له « عبد الوهاب بن نصر المسالكي » وفد على مصر في عهد الخليفة الظافر ،
وأنشد في ذلك اليوم قوله :

سلام على بغداد من كل منزل وحق لها منى السلام المضاعف
فوالله ما فارقها عن قلبي لها وإني بشطتي جانيها لعارف
ولسكنها ضاقت على برحبها ولم تسكن الأرزاق فيها تساعف (٤)
على أن الشعراء يومئذ لم يفدوا إلى مصر من بغداد وحدها ، وإنما وفدوا إليها من

(١) انظر صبح الأعشى ج ١ ص ٢٨ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٩٩ .

(٣) سيرة ابن طولون ص ١٥ . والسكاتب المصري المشار إليه هنا هو جعفر بن عبد الغفار .

(٤) ابن خلكان ج ٢ ص ٣٨٢ .

بلاد غيرها : كالشام ، واليمن ، والحجاز ، والمغرب . وأنضم هؤلاء جميعاً إلى شعراء مصر ، وازدحموا على أبواب الخلفاء والوزراء ، فأوسعهم هؤلاء عطاءً وسخاء لم يحلوا به .

والثاني — من الظروف التي شجعت على النهضة الأدبية في العصر الفاطمي إقامة الأعياد التي عني الفاطميون بها عناية عجيبة ، واحتفلوا بها احتفالاً مبالغاً فيه ؛ حتى لكان هذه الأعياد الكثيرة كانت — كما قلنا — جزءاً من الخطط التي وضعوها للترويج لدعوتهم ، وعطف الناس في مصر على مذهبهم . فزادت هذه الأعياد في بهجة الشعب المصري من جهة ، وأطلقت السنة الشعراء والكتاب من جهة ثانية ، وأتاحت أئمن الفرص لهؤلاء الشعراء لكي يأخذوا جوائز ثمينة من الخلفاء والوزراء وغيرهم من كبار الدولة . قيل إن الخليفة الحافظ — في عيد الخليج — أمر الشعراء أن يختصروا في قصائدهم ، وكان فيهم أبو العباس أحمد فقال :

أمرتنا أن نصوغ الحمد مختصراً لم لا أمرت ندى كفئك مختصراً

والله لا بد أن تجرى سوابقنا حتى يبين لها من مدحك الأثر (١)

والثالث — والأخير من هذه الظروف التي نهشت الأدب الفاطمي هو الدعوة الدينية التي أتى بها الفاطميون من بلاد المغرب ، وحشدوا لها جيوشاً من العلماء والأدباء فخلقت لنا هذه الدعوة شيئاً كثيراً من النثر والشعر مما .

وكان الشعراء الذين ازدحمت بهم مصر في ذلك العصر يفدون إليها — كما قلنا — إما من المغرب ، وإما من المشرق .

فأما الشعراء الذين وفدوا إليها من المغرب ، فهم الذين وضعوا المثل الذي كاذ على غيرهم من الشعراء أن يحتذوه في صوغ الشعر الذي يقال في مدح الخلافة الفاطمية ؛ والمعاني التي يشتمل عليها ؛ وهي معانٍ شيعية تمتاز بالغلو إلى درجة لا ترضى عنها أذواق

أهل السفة . وكان من هؤلاء الشعراء الذين ظهروا في حاشية الخليفة المعز ، قبل مجيئه إلى مصر :

ابن هانيء الأندلسي

ومن شعره في مدح المعز قصيدته التي أولها :

تقول بنو العباس قد فُتحت مصر قتل لبني العباس قد قُضي الأمر
وقد جاوز الإسكندرية جوهر تطالعه البشرى ويقدمه النصر
ومنها :

إمام رأيت الدين مرتبطاً به فطاعته فوز وعصيانه خسر
أرى مدحه كالمدح لله إنه قنوت وتسبيح يُحبط به الوزر^(١)
وابن هانيء هو القاتل أيضاً :

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار
وكأنما أنت النبي محمد وكأنما أنصارك الأنصار
أنت الذي كانت تبشرنا به في كتبها الأخبار والأخبار الخ^(٢)
ومات هذا الشاعر فزن عليه المعز كثيراً ؛ وقال : « هذا رجل كنا نرجو أن نفاخر
به أهل العراق ، فلم يُقدر لنا ذلك »^(٣)
وتمَّ رجل آخر واسمه :

أبو الحسن الأندلسي

ذكره العماد في الخريدة ، وأتى لنا بشيء من شعره ومنه في مدح الخليفة الحافظ

(١) راجع ديوان ابن هانيء الأندلس .

(٢) ومع ذلك فالدارسون للقائد الفاطمية يرون أن هذا السفر وأمثاله متى شرح حسب هذه المقائد لم يكن عليه غبار من الناحية الدينية .

(٣) الخريدة ج ٢ ص ٢٢٥ — مخطوط القاهرة .

قصيدة دالية . قال العماد : « ومنها في المدح ، وقد أنضى به إلى السكفر الصريح » :

بَشْرٌ في العين إلا أنه عن طريق العقل نور وهدى
جلُّ أن تدركه أعيننا وتعالى أن نراه جسداً
فهو في التسبيح زلنى راكع سمع الله به من حمداً^(١)

وأما الشعراء الذين وفدوا إلى مصر من المشرق فقد أظهروا في أشعارهم ما أظهره المصريون من اعتدالهم ، واحتفاظهم بشخصياتهم ، مع حرصهم في الوقت نفسه على إرضاء الخلفاء ، إلى الحد الذي نافسوا فيه المغاربة في الحصول على الجوائز ، والمنح الطائلة وكان من هؤلاء :

عمارة الهميني

وقد حدثنا هذا الرجل عن نفسه في كتابه « النكت المصرية » ، ووصف لنا رحلته من الحجاز إلى مصر ، حيث لقي الخليفة الفائز ، ووزيره الملك الصالح بن رزيك في قاعة الذهب ، فأشدد يومئذ قصيدته التي أولها :

الحمد للعيس بعد العزم والهمم حمداً يقوم بما أولت من النعم
قرين بُعد مزار العز من نظرى حتى رأيتُ إمام العصر من أمم
فهل درى البيت أنى بعد فرقته ماسرت من حرم إلا إلى حرم الخ^(٢)

وقد كان لهذا الشاعر الهميني الحجازي دخل كبير في فترة عصيبة من فترات التاريخ السيامي لمصر ؛ هي الفترة التي كان الملك فيها ينتقل من أيدي الفاطميين إلى يد صلاح الدين . وقد تركت هذه الحالة السياسية والنفسية ظلالاً واضحة في شعر عمارة ، وغيره من شعراء مصر في ذلك الظرف .^(٣)

(١) الخريدة للعماد ج ٢ ص ٢٢٥

(٢) النكت المصرية ج ٢ ص ٧

(٣) د . د . وارجع كذلك إلى كتاب « صلاح الدين » للدؤلف وبه فصل عنوانه « شاعر »

أما الشعراء المصريون أنفسهم ، فكانوا كثيرين ؛ أشار إليهم العماد في كتابه «الخريدة» ، وأحصى لنا منهم أكثر من مائة شاعر . فيهم إمرتان ؛ هما «حسناء المصرية» ولدت باليمن ، وتربت بالحجاز ، وتعلت الغناء ببغداد ، وأنت مصر . و «تقية الصورية» ، وكانت تسكن الإسكندرية ، ولها كراسة أشعار اطلع عليها العماد ^(١) وخصَّ العماد بالذكور من أبناء مصر أسرتين اشتهرتا بالشعر ، وظهرتا بالصعيد . وهما أسرة « بنى مرّام » و « أسرة بنى الزبير » . وإلى هذه الأخيرة ينسب شاعر مشهور هو :

المهزّب به الزبير

« لم يكن في زمانه أشعر منه » ، وتوفّر هذا الشاعر وكثيرون غيره على مدح الصالح ابن رزيك . وكان بنو رزيك غرة في جبين الخلافة المعمرية ، وزينة القاهرة للعزية ، بل كانوا في دولة الفاطميين ، كالبرامكة في دولة العباسيين . ولابن الزبير هذا قصيدة نونية في مدح الصالح بن رزيك ، وذلك بعد انتصار الأسطول المصري في البحر على أسطول الفرنج . ولهذه القصيدة أهميتها من الناحيتين السياسية والفنية . فأما من الناحية السياسية ، فهي نموذج لأقصائد التي توضح لنا العاطفة الدينية العليا ؛ ونعني بها عاطفة المسلمين ، شيعة وسنيين ، ضد الصليب . وأما من الناحية الفنية فهي نموذج أيضاً لما كان عليه البديع في الشعر المصري زمن الدولة الفاطمية . والقصيدة مطلعها قوله :

أعلمت حين تجاور الحيات أن القلوب موافد النيران

وتد مدح الشاعر في قصيدته كذلك نور الدين محمود بالشام ، مع أن نور الدين زعيم السنيين السيامي في ذلك الوقت ، فقال :

يا كاسر الأصنام قم فانهض بنا حتى تصير مكسّر الصليبان

فالشام ملسكك قد ورثت تراثه عن قومك الماضين من غسان
والقصيدة طويلة ، ذكرها العماد بأكلها أشدة إعجابه بها ؛ وليرجع إليها من أراد .
ودارت مراسلات شعرية عظيمة بين الصالح بن رزيك الشيعي بمصر ، وبين نور
الدين محمود السفي بدمشق ؛ سفر فيها أمير من أمراء الشام وفرسانهم هو « أسامة بن
مبغذ » (١) . ودلت هذه الأشعار — كما قلنا — على ضعف الكراهة المذهبية ، بجانب
الشعور الديني الأسمى ، وهو شعور المسلمين ضد الصليب .

والخلاصة في أمر الشعر الذي قيل بين يدي الخلافة المصرية أنه شعر يمتاز
بأمر عدة :

فأما من حيث العاطفة ، فقد كان الفرح والسرور يشيعان في الشعر الفاطمي ،
ويحلان محل الحزن واليأس اللذين امتاز بهما شعر الشيعة في القرون الثلاثة الأولى .
وأما من حيث المعنى ، فقد رسم شعراء المغرب المثل الأعلى للشعر الذي يقال في
مدح الخلافة المصرية — كما قلنا . ثم انطلق شعراء مصر والشرق بمدحون هذه الخلافة
طمعا في جوائزها ، وإن لم يفل هؤلاء ولا هؤلاء غلو شعراء المغرب . والحق أن أشعار
مصر والأنطار الشرقية — كانت كلها مدحا للفاطمين بالكرم وعلو الهيم ، وهو
مدح أربت عليه جوائز الفاطمين أنفسهم ، بل هو مدح يوشك أن يتلخص كله في
قول أحدهم ؛ وهو عمارة البني إذ يقول :

مذاهبهم في الجود مذهب سُنّة وإن خالفوني في اعتقاد التشيع

ومعنى ذلك أن شعراء مصر والشرق لم يمدحوا الفاطمين من حيث تشيعهم ، ولكن
مدحهم من حيث مذهبهم في الجود والكرم ، وتلطفهم في اجتذاب قلوب الرعية عامة ،
والشعراء منهم خاصة . !

وأما من حيث الأسلوب ، فتم ملاحظتان هامتان :

(١) ذكر هذه الأشعار صاحب الروضتين ج ١ ص ١١٥ .

الأولى — أن الشام في ذلك الوقت كان أجزل شعراً ، وأقرب إلى الديباجة العربية القديمة من مصر وبلاد المغرب .

والثانية — أن الشعراء بوجه عام انقسموا إلى القسمين المعروفين هند النقاد ؛ وهما شعراء المعاني ، وشعراء البديع . وإن كان الشعر المعرى أكثر إسرافاً في البديع — إذ ذاك — من شعر الأقطار الأخرى .

وأما من حيث الموضوع ، فقد مدح الشعر الفاطمي رجال الدولة الفاطمية ، وراثهم بعد موتهم أبلغ رثاء وأحسنه ، ووصف أعيادهم أوصافاً رائعة ، وناصح عن دعوتهم منالفة قوية ، ولم يقف الأمر به عند هذا الحد حتى يتجاوز به إلى شينين آخرين ، هما شرح الدعوة الفاطمية نفسها ، من ناحية ، ووصف البيئة المصرية بجميع مظاهرها من ناحية ثانية .

فأما الدعوة الفاطمية نفسها فقد نهض بها الدعاة والقضاة ، ومنهم المؤيد داعي الدعاة ؛ وهو أبو نصر هبة الله بن موسى .

ومن الأمثلة على شعر الدعوة الفاطمية — وفيه إنسكار لدعوى التلاشي والتناسخ وغيرها مما رمى به الفاطميون في ذلك الوقت :

كثر الخائفون	بمجر ظلام	فيه والمؤنس الضياء	قليل
قال قوم :	قصرى الجميع التلاشى	نفة مفتهاهو	التعطيل
وادعى الآخرون	نسخاً وفسخاً	ولهم غير ذاك	حشو طويل
أيها المدعى	التلاشى حمقا	ذا الذى تدعى عليك	وكيل
أترى هذه	الصنائع طراً	عبثاً — مالمصانع	محصول ؟
حركات الأجرام	قل لى لماذا	ولماذا	طلوعها والأفول ؟
إن تقل :	ذاك فعلها باختيار	أنكرت منك	مادعيت العقول
ولئن قلت :	ذاك غير اختيار	قلتُ :	كل مدبر يحول .

فالتلاشى لفعله مستحيل جلَّ عَمَّا به عليه تحيل (١)

وأما الشعر الذى قيل فى وصف البيثة المصرية فتمتلىء به الكتب التى تشير إلى الأدب المصرى فى عهد الدولة الفاطمية . ومنه على سبيل المثال قول عبد الوهاب بن حسن ابن جعفر الحاجب المتوفى سنة ٣٨٧ هـ فى وصف الأهرام :

أنظر إلى الهرمين إذ برزا للعين فى علو وفى صعد
وكأنما الأرض المريضة إذ ظمئت لطول حرارة الكبد
حسرت عن التدين بارزة تدعو الإله لفرقة الولد
فأجابها بالنيل يشبعها رياً وينقذها من الكمد (٢)

وهذا كله عدا أشعار الحب والقصص ؛ ومنها قصة « الهودج » التى زعموا فيها أن الخليفة الأمر بناء لحبوبته البدوية ، وكانت بالصعيد ، وكان يجلبها ابن عم لها ؛ يقال له « ابن ميساح » ، فبدالا الأشعار الفرامية اللطيفة ، حتى أطلقها الخليفة ، وعادت إلى ابن عمها بعد ذلك (٣) .

هذا كله فى الشعر . أما الفرقة زادت عناية الفاطميين بديوان الإنشاء « فارتفع بهم قدره ، وشاع فى الآفاق ذكره ، وولى ديوان الإنشاء عنهم جماعة من أفاضل الكتاب وبلغائهم ، ما بين مسلم وذى » وكان آخرهم رجلا يقال له :

(١) انظر ديوان المؤيد دأى الدعاة . مخطوط بجامعة نؤاد الأول اشتغل بنصره الدكتور كامل حسين للحصول على درجة الدكتوراه . (والتلاشى) هو فناء الجسم والروح بالموت ، والقول بان الثواب والعقاب يكونان فى الدنيا فقط . و (التناسخ) انتقال الروح بعد الموت الى كائن آخر . فإن كان هذا الكائن انسانا فهو (النسخ) . وان كان حيوانا فهو (المسخ) . وان كان نباتا فهو (الرسخ) . والفاطميون كما رأيت مبرأون من القول بهذا كله . ثم ان أشعار المؤيد هذه أقرب الى النظم منها الى الشعر .

(٢) خطط القرىزى ج ١ ص ١٩٥

(٣) خطط القرىزى ج ٢ ص ٣٧٦

الموفق بن الخليل

عاش في أيام الحافظ إلى آخر أيام العاضد . قالوا «وبه تفرج القاضي الفاضل»^(١) . ثم أشرك العاضد مع الموفق بن الخلال في ديوان الإنشاء القاضي جلال الدين محمود الأنصارى ، المعروف بابن قادوس . ثم كتب القاضي الفاضل بين يدي الموفق بن الخلال قرب وفاته ؛ أعنى سنة ٥٦٦ هـ ؛ وذلك في وزارة الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي . ومن رسالة للموفق بن الخلال هذا ، على لسان العاضد — كتبها إلى شاور بعد ظفرو بالوزارة : « فلما رفعتك عين السكال ، وألهب قلوب حسدتك مأوتيته من تمام الخلال ، تسكأثر من يحوك المسكايذ ، وتظافر عليك المناس والمعاقد ، ورت إليك إساءة من عاملته بالإحسان ، وعدت عليك خيانة من ائتمنته أتم ائتمان ، وتم لك المراد بوفائك وغدره ، وسلامة صدرك ومكره ، واتفاق ظاهره وباطنه ومباينة سره لجهره فانسلت من الفتوة انسلال الصارم من غمده ، وتواريت من العتاة توارى النار في زنده ، وقطعت المفاوز مصاحباً للعفر والعين ، حتى حلت ببروة ذات قرار ومعين الخ » . (٢)

وهي رسالة مبنية على السجع ، وفيها — فوق ذلك — ميل إلى الاتقياس من القرآن الكريم . وهما خاصتان شائعتان في النثر الفاطمي . وفي هذا النثر ظاهرتان أخريان ؛ وهما العناية بشخص المعاني من جهة ، والمبالغة في الجناس من جهة ثانية . وقد ظهرت هاتان الخاصتان في نثر كاتب من كتاب العصر الفاطمي ، هو ابن الشخباء^(٣) . إلا أن هاتين الخاصتين كانتا أوضح ظهوراً ، وأسهل صدوراً من أديب مصر ، ورمز نهضتها في العصر الأيوبي ؛ ونعني به القاضي الفاضل ؛ كما سيأتي ذكر ذلك .

(١) صبح الأعشى ج ١ ص ٩٦ .

(٢) نفس المصدر ج ١٠ ص ٣١٣ .

(٣) أنظر الدكتور شوقي صيف في كتابه (الفن ومذاهبه في النثر العربي) ص ١٨٨ .

تلك شخصية مصر الأدبية في العصر الفاطمي خاصة ، قد أطلنا قليلا في بيانها ، ووقفنا عند بعض رجالها ، لأن أعلام الأدب في مصر في العهدين التاليين ، كانوا يمتنون لهؤلاء بصلة ، وكان زعيمهم القاضي الفاضل قد تم تسكوينه تقريرا في ذلك العصر . ثم في العهدين الأيوبي والمملوكي جدت بمصر عوامل نهضت بالأدب نهوضا عظيما ، وصارت به أشواط جديدة . وكان من أهم هذه العوامل يومئذ أربعة :

أولها — الحماسة الشديدة من أجل الدين ، ومن أجل مصر أيضا ، وذلك في محنتي الحرب الصليبية ، والحرب المغولية .

وثانيها — التشجيع الذي لقيه الأدباء والعلماء من جانب الدولتين الأيوبيه والمملوكية .

وثالثها — تنافس المدن الإسلامية الخاضعة للحكمين الأيوبي والمملوكي ، ومباراة بعضها بعضا في إكرام الأذباء والعلماء .

ورابعها — التنافس على الملك من جانب سلاطين بني أيوب وسلاطين المماليك على السواء . وهذا كله إلى جانب الميل الأدبية التي كان يظهرها سلاطين مصر لذلك العصر ؛ ومنها على — سبيل المثال — ما وصف به المؤرخون صلاح الدين من أنه كان حائظا لأنساب العرب ؛ وأنه كان عارفا بخيولهم ؛ « وأن ديوان الحماسة كان من حفظه » (١) . وأنه كان كثيرا ما يتمثل بأبيات من هذا الديوان ؛ ومنها ما كتب به يوما إلى أخيه الملك تورانشاه ؛ وكان باليمن فتمثل بقول الشاعر :

ذكرتك والخطي' يخطر بيننا وقد نهلت منا المثقة السم الح (٢)

قالوا : وكثيرا ما كان ينشد قول الخيري :

وزارني طيف من أهوى على حذر من الوشاة ونور الصبح قد هتفا

(١) الروضتين ج ٢ ص ١٧ .

(٢) شفاء القلوب ص ٢٥ .

فكدت أوقظ من حولي به فرحاً وكاد يهتك ستر الحب بي شغفا^(١)
ثم انتهت وآمالى تخيل لى نيل المنى فاستحالت غبطتى أسفا
إلى كثير من أمثال هذه الأخبار التى تدل على ميل صلاح الدين إلى الأدب ،
وإلى حسن ذوقه فيه .

وقل مثل ذلك فى بقية ملوك بنى أيوب فى مصر ، وفى غيرها من البيئات الإسلامية
الأخرى فى ذلك الوقت . وأكثر من هذا دلالة على ميل هذا البيت الأيوبي للشعر ، أن
بعض أمرائه كانوا شعراء بالفعل . ومن هؤلاء (تاج الدين بورى)؛ الأخ الأصغر للسلطان
صلاح الدين الأيوبي ، والملك الأفضل ولده . وأما الملك الكامل ؛ وهو ابن أخى
صلاح الدين ؛ فكانت له شهرته فى تشجيع الأدب ، كما كانت له شهرته التى أشرنا
إليها من قبل فى تشجيع العلم .

ومن شعر الأمير تاج الدين بورى الذى مر ذكره — يهتف بمصر :
شربت من الفرات ونيل مصر أحبُّ إلى من ماء الفرات
ولى فى مصر من أصبو إليه ومن فى قربه أبداً حياتى
نقلت وقد ذكرت زمان وصل تمادى بعده روح الحياة
أرى ما أشتهي يفرُّ منى وما لا أشتهي إلى يأتى^(٢)
أما سلاطين المماليك ؛ فالراجح عندى أنه لم تكن لهم ذقة الذوق الأدبى التى كانت
لبنى أيوب . والذى أرجحه أيضاً أن ميولهم العلمية كانت غالبية على ميولهم الأدبية .
غير أن ذلك لم يمنعهم من التنافس على تشجيع الأدباء تنافسهم على تشجيع العلماء . ومن
ثم كان بنو أيوب أقرب إلى الطبع العربى الصحيح من مواليم المماليك^(٣) .

(١) النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٥٦ .

(٢) شفاء القلوب ص ١٤ وانظر وفيات الأعيان ج ٢ ص ٩٤ .

(٣) على أننى مستعد لتغيير هذا الرأى متى عثرنا — كما قلت من قبل — على كتاب يكشف لنا عن
ميولهم الأدبية ، مثلما كشف كتاب (شفاء القلوب) عن هذه الميول عند ملوك الدولة الأيوبية .

والأدب الذى عاش فى كنف الدولتين الأيوبية والمملوكية مميزات عامة منها :

سبوع العاطفة الدينية

وكان من أثر هذه العاطفة الدينية أولاً أن كثرت المدائح النبوية فى هذا الأدب ؛ بحيث لا يقع الباحث على ديوان من دواوين الشعر المنسوبة إلى هذا العصر حتى يجد فى أوله قصيدة فى مدح رسول الله صلوات الله وسلامه عليه . وربما وجد فيه قصائد فى مدح الخليفة العباسى لذلك الوقت ، وقصائد أخرى كذلك فى مدح نفر من مشهورى الفقهاء والحديثين والمتصوفة ومن إليهم . ولعل من أشهر هؤلاء الشعراء إذ ذاك ، الشاعر المعروف «بالبوصيرى» ؛ وهو الشيخ شرف الدين أبو عبد الله بن شعيب المتوفى سنة ٦٩٦ هـ . وله قصيدتان رائعتان ؛ قل فى مصر حتى اليوم من لا يحفظ شيئاً منهما . وهما همزيتة التى مطلعها :

كيف ترقى رقيمك الأنبياء ياسماء ما طاولتها مماء

وميميتها المعروفة باسم «البردة» ، والتى مطلعها :

أمن تذكر جيران بذى سلم مزجت دمعا جرى من مقلة بدم

ثم كان من أثر العاطفة الدينية القوية التى ظهرت فى أدب مصر الأيوبية خاصة تلك القصائد الرائعة التى قيلت فى انتصارات المسلمين على الصليبيين ، وذلك فى أيام مشهورة فى تاريخ هذه الانتصارات على كثرتها . ومن هذه الأيام — على سبيل المثال — يوم القدس ، ويوم دمياط .

فأما يوم القدس ، فهو اليوم العظيم الذى ظفر فيه صلاح الدين بتلك الأمنية التى طالما تشوف إلى انظفريها المسلمون فى مشارق الأرض ومغاربها ؛ وهى امتلاك بيت المقدس . فامتلكوه من أيدي الفرنج بعد أن انتصروا عليهم انتصاراً تاريخياً باهراً فى وقعة « حطين » سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة للهجرة .

وازدحم الشعراء يومئذ على خيمة السلطان صلاح الدين ؛ كل بقصيدته التي أعدها لهذا اليوم . وكان منهم إذ ذاك الشريف محمد بن اسمعيل بن علي الحسيني المعروف بالجوائى المصرى ؛ وهو نقيب الأشراف بالديار المصرية ؛ أتى بنفسه إلى السلطان يوسف صلاح الدين ليلقى بين يديه قصيدته التي أولها :

أترى مناماً ما بعينى أبصر القدس يُفتح والفرنجية تُسكسر
قد جاء نصر الله والفتح الذى وعد الرسول فسبحوا واستغفروا
فُتح الشام وطهر القدس الذى هو فى القيامة للأنام المحشر
من كان هذا فتحه لحمد ماذا يقال له وماذا يذكر ؟
يايوسف الحديق أنت بفتحها فاروقها عمر الإمام الأطهر النخ (١)

ومن وفد إلى السلطان من شعراء مصر يومئذ القاضى السعيد بن سناء الملك . وقد هنا السلطان بقصيدة بديعة أولها :

لست أدرى بأى فتح تُهنأ يامنيل الاسلام ما قد تمنى
أنهنيك إذ تملكك شاما أم نهنيك إذ تملكك عدنا
قد ملكك الجنان قصر أقصرأ إذ فتحت الشام حصنا فحصنا
لايخص الشام منك التهانى كل قطروكل صقع يُهنأ (٢)

ويطول بنا القول إن أردنا أن نحصى كل شعر قيل فى ذلك اليوم . وقد أطلقوا على الأشعار التي قيلت فيه اسم « القديسيات » . ولهذه القديسيات مكان ممتاز فى الشعر الأيوبى خاصة . وليس هذا موضع تفصيله .

واسترد الفرنج بيت القدس من أيدي المسلمين فيما بعد ، فبكى عليه المسلمون بفناء ما فرحوا ، وجمعوا للبكاء عليه المجالس العامة ، وسمحوا للشعراء أن يفيضوا فى القول

(١) الروضتين ج ٢ ص ١٠٥

(٢) أنظر ديوان ابن سناء الملك — غانية النون — مخطوط بدار الكتب المصرية .

ماشاءوا . وكان من ذلك قول أحدهم :

أعني لا ترقى من العبرات صلى في البكا الأصال بالبكرات
لعل سيول الدمع يطفي فيضها توقد ما في القلب من جمرات
على المسجد الأقصى الذي جل قدره على موطن الإخبات والصلوات
على قبة المعراج والصخرة التي تفاخر ما في الأرض من صخرات
إلى أن قال :

فمن لى بنو آحمر ينحن على الذي يؤين فيه خيرة الخيرات
« مدارس آيات خلت من تلاوة ومنزل وحى مقفل العرصات »^(١)

وأما يوم دمياط فهو الذي انتصر فيه الملك الكامل وإخوته على الفرنج ؛ وذلك بعد الحصار الشديد الذي ضربه هؤلاء حول دمياط ، وهو حصار ضايق المسلمين ، واتحد فيه ملوك بنى أيوب ، وكانوا من قبل متخاصمين ، وما زالوا بالفرنج حتى أجلهم عن المدينة . فأقبل الشعراء على ملوك بنى أيوب يهنئونهم بالانتصار على أعدائهم . ووفد هؤلاء الشعراء يومئذ من بلاد شتى ، فكان منهم المصري ، والسوري ، والعراقي ، وغير ذلك .

وكان من شعراء مصر يومئذ شاعر يقال له كمال الدين بن النبيه ، وهو شاعر الملك الأشرف موسى ، أنشد في يوم دمياط قوله :

للذة العيش والأفراح أوقات فأنشر لواء له بالنصر عادات
أمام جيشك أتى سار أربعة نصل ونصر وآراء ورايات
وتحت غيل القنا آساد معركة لها ثبات وفي الهيجاء وثبات

(١) شفاء القلوب ص ٨٠ . والساوك ج ١ قسم أول ص ٢٢٢ . والروضتين ج ٢ ص ٥٥ .

دمياط طور ونار الحرب موقدة وأنت موسى وهذا اليوم ميقات
ألقى العصا تتلف كل ما صنعوا ولا تخف ماحبال القوم حيات^(١)
ومنهم ، أعنى من الشعراء المصريين فى ذلك اليوم ، بهاء الدين زهير ، قال يمدح
الملك الكامل :

بك اهتز عطف الدين فى حلل النصر وُردت على أعقابها ملة الكفر
ألا فليقل ما شاء من هو قائل ودونك هذا موضع النظم والنثر
أياديه بيض فى الورى موسوية ولكنها تسمى على قدم الخضر
ومن أجله أضحى المقطم شاحخاً ينافس حتى طور سيناء فى القدر
وما فرحت مصر بهذا الفتح وحدها لقد فرحت بغداد أكثر من مصر
كفى الله دمياط المسكاره إنها لمن قبلة الإسلام فى موضع النحر
وما طاب ماء النيل إلا لأنه يحل محل الريق من ذلك الثغر^(٢) الخ

غير أن هذه العاطفة الدينية القوية ، التى صدر عنها الشعر فى ظل الدولة الأيوبية
خبث قليلا ، ونقصت حرارتها نوعاً ما فى ظل دولة المماليك البحرية ، وذلك أن هذه
الدولة الأخيرة كانت أكثر حروبها ضد المغول لا الصليبيين ، والمغول يدينون بدين
الإسلام ، ولا فرق بينهم وبين المماليك ، سوى أن هؤلاء أهل حضارة وثقافة ، والمغول
الأولون أهل بداءة وجهلة ؛ ومن ثم كان خطر التتار على الثقافة الإسلامية لا يقل عن
خطر الصليبيين على الديانة الحميدة . ولسكن ليس معنى ذلك أن الحماسة الدينية التى
كانت تغلى فى قلوب المصريين وغيرهم من عامة المسلمين ضد التتار يمكن أن تعادل شيئاً
من الحماسة الدينية التى كانت تغلى فى قلوبهم ضد الفرنج .

ومع هذا وذلك فقلن كان قدما المغول وثنيين ، فقد كان زعيمهم (غازان) ، وأصحابه

(١) ديوان ابن التنيه — طبعة عبد الله باشا فسكرى .

(٢) ديوان البهاء زهير — طبعة مصر .

الذين قاتلو سلاطين المماليك بمصر مسلمين . فقد أعاد غازان الاسلام في فارس إلى المسكنة التي كان يتبوءها في بلادهم قبل غزوات جنكيزخان . وكبح غازان جماح الوثنية ، وقضى على الفوضى التي انتشرت في تلك الأمباطورية . وكان غازان فوق هذا كله رحيمًا رءوفًا إذا قيس بأسلافه من المغول القساة العتاة ، وكان محبًا كذلك للعدل والعلم ، وكان هذا الملك التتري من غلاة الشيعة ، قاستحكمت العداوة من أجل ذلك بينه وبين المماليك لأنهم سنة . ولكن مهما يكن من أمر هذه العداوة بين المماليك والتتار فإنها لم تبلغ كما قلنا درجة العداوة بينهم وبين الفرنج .

وللمماليك فضل تطهير البلاد الاسلامية تطهيرًا تامًا من الصليبيين ، وقد تم ذلك للملك الأشرف بن قلاوون ، عام ٦٩٠ هـ ، وهو العام الذي فتح فيه هذا السلطان مدينة عكا وخربها ، ولم يدع في بقية الساحل أحدًا من الفرنج . وفي هذا قال محي الدين ابن عبد الظاهر :

يا بني الأصفر قد حل بكم نعمة الله التي لا تنفصل
قد نزل الأشرف في ساحلكم فابشروا منه برفع متصل^(١)
وقال شهاب الدين محمود الحلبي كاتب ديوان الانشاء :

مررت بعكا بعد تخريب سورها وزند أوار النار في وسطها وارى
وعاينتها بعد التنصر قد غدت مجوسية الأبراج تسجد للنار^(٢)
وقال شاعر ثالث :

أُدْمَى الكنائس إن تكن عشت بكم أبدى الليالي أو تغير حالُ
فلطالما سجدت لكن فوارس شم الأنوف جمحاج أبطال

(١) السلوك الجزء الأول — القسم الثالث ص ٧٦٦

(٢) نفس المصدر المتقدم .

فعرء عن هذا المصاب فإنه يوم يوم والحروب سجال
هذا بذلك ولا نغير دهرنا ولكل دهر دولة ورجال^(١)
ولكن أين هذه الأشعار وأمثالها من الشعر الذى قيل فى يوم كيوم القدس؟
وأما الميزة الثانية؛ من الميزات العامة للأدب المصرى فى العهدين الأيوبي والمملوكى فهى:

سبوع البديع

ونحن نعرف أن البديع قديم فى الأدب العربى؛ وذلك منذ عهده بمسلم بن الوليد
وأبى تمام وأبى العلاء المعرى. إلا أن الأدب المصرى انتقل بالبديع نقلة جديدة، وذلك
على أيدي الشعراء والكتاب فى العصر الفاطمى، ثم على يد القاضى الفاضل بوجه خاص
فى العصر الأيوبي، ثم مضى الأدب فى هذا التيار فى العصر المملوكى.

أجل — ظهر فى شعر مسلم بن الوليد الميل إلى استخدام الطباق، والمقابلة،
والجناس، وخاصة جناس الاشتقاق. ثم انفرد أبو تمام أيضا بأشياء فى البديع، منها المشاكلة^(٢)
والاستعانة بالألوان، واستخدام الأفكار الفلسفية، والصور الغريبة على سبيل الاستعارة؛
وهو ما سميناه « بتجسيم المعانى، وتشخيص الجماد ».

وأتى أدباء العصر الفاطمى، فظهر فى أدبهم الميل إلى هذه الأنواع البديعية المتقدمة
كلها، وأسرفوا كذلك فى السجع، والجناس، وتجسيم المعانى، وتشخيص الجماد.
ثم أتى أدباء العصر الأيوبي فتبعوهم فى جميع هذه الصفات، وبالغوا من جانبهم
فى اصطنائها، وأسرفوا إسرافاً لم يبلغه أحد من قبل. ولم يكتفوا بذلك حتى أضافوا
من عندهم أشياء جديدة، كان زعيمهم فيها:

(١) نفس المصدر

(٢) وهى أن تأتى بلفظ واحد مرتين فى موضع واحد بحيث لا يختلف معناه فى المرة الأولى عنه
فى المرة الثانية كما فى قول أبى الطيب: « لك يامنزل فى القلوب منازل »

الفاضل الفاضل

وكان من أهم هذه الأشياء التي أضافها أديب العصر الأيوبي :
أولا — التورية .

وثانيا — نثر القرآن على طريقة ابن العميد في نثر الأشعار .
وإلى هاتين الخاصتين أضافت المدرسة الفاضلية خاصتين أخريين ليستا من خلقها
في الواقع ، ولكنهما من خلق المدارس الأدبية التي سبقتهما . غير أن المدرسة الفاضلية
هي صاحبة الفضل في الوصول بهاتين الخاصتين إلى أقصى الشوط ؛ وهما :
أولا — التوجيه .

وثانيا — الإفتباس أو التضمين .

فأما « التورية » فالفاضل الفاضل « هو الذي عصر سلاقتها لأهل عصره ، وتقدم
على المتقدمين بما أودع منها في نظامه ونثره النخ » ^(١) . ومنها قوله :

بالله قل للنيل عنى إننى لم أشف من ماء الفرات غليلا

يا قلب كم خلفت ثم بشينة وأظن صبرك أن يكون جميلا

وأما « نثر القرآن » ، فالمتصود به أن الفاضل الفاضل كان يأتي ببعض الآيات القرآنية ،
فيمنثرها في رسائله ، ويدمجها إدماجا حسنا في كلامه ، فسكانها جزء من هذه الرسائل ،
ومن ذلك ، قوله في رسالة إخوانية :

« ولا تسأل عن خاطر تتناوب عليه الذنوب ، ولا يأوى إلى ظل إلا وجده ذا ثلاث
شعب ؛ ودعنى أدع هذا اليتيم الذي هو قلبي ، وأخيط هذا الجرح الذي هو فنى النخ » ^(٢)
وقوله من رسالة إخوانية أخرى :

(١) خزانة الأدب لأحموى — أنظر باب التورية .
(٢) الفاضل من كلام الفاضل الفاضل ص ٤ ب — مخطوط .

« أهلاً بطلعته ، فإنها في غربا مشرقة ، وبخواطره ، فإنها لاتدخل من باب واحد ، وتدخل من أبواب متفرقة الخ »^(١)

وقوله : « ولقد فضح الأوائل ، وأتعب الأواخر ، ونبتد للناس الخصى ونظم الجواهر ، وتمسك بعصم الكلمات المؤمنات ، وتمسك البالغاء بعصم الكوافر الخ »^(٢) .

وانظر الى قوله « بعصم الكلمات المؤمنات » ؛ ففيه شيء من « تجسيم المعنى » إذ جعل من الكلمات مؤمنات وكافرات ، وجعل لها معاصم يمسك بها البالغاء ، ونحو ذلك مما هو مشهور في أسلوب القاضى الفاضل .

وأما « التوجيه » فهو استخدام المصطلحات العلمية على اختلافها في الأدب . ولقائل أن يقول : لم خصصنا التوجيه بالذكر دون غيره من الأضراب البديعية التي ذاعت يومئذ في الأدب ؟ . وجوابي عن ذلك : أنني وجدت الأدب المصرى في ذلك الوقت قد أسرف في هذا الضرب البديعى إسرافا دعانا إلى أن ننظر اليه هذا النظر .

وقد اختلف الذوق الأدبى نفسه في « التوجيه » . فذهب ابن سنان الخفاجى في القرن الخامس الى عدم جوازه ، وذلك في كتابه « سر الفصاحة » . وأتى القرن السابع فظهر فيه كتاب « المثل السائر » وفيه أنكر ابن الأثير ذلك على ابن سنان الخفاجى ، ودافع ابن الأثير عن (التوجيه البلاغى) دفاعاً حسناً ، وجاء دفاعه معبراً عن الذوق الأدبى العام لأهل مصر في ذلك العصر .

والعلوم التي استمد التعبير الأدبى شيئاً من مصطلحاتها على سبيل (التوجيه) كثيرة منها : النحو ، والصرف ، والمنطق ، والفلسفة ، والفقه ، والحديث ، والكلام ، والخط ، والتاريخ الخ .

(١) نفس المصدر ص ١٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٧ .

فمن التوجيه النحوى على سبيل المثال - قول ابن سناء الملك :
له فم ضاق فلم يستطع أن يخرج اللفظ بتقويم
ما فوه ميم واسكنه علامة الجزم على الميم

ومن التوجيه الفقهى على سبيل المثال - قول الشاعر :
وجدتك بجرأً طبَّق الأرض مده فلم يبق عندى رخصة للتيمم
ومن التوجيه التاريخى - قول ابن سناء الملك أيضاً :

دعا القلب (أنصاراً) من الهم والأسى

فصادف (أوساً) من دموى (وخزرجاً) !

وأما « التضمين » وهو غير نثر القرآن الذى مر ذكره ، فقد أكثر منه شعراء ذلك العصر ، وضمنوا شعرهم كثيراً من القرآن حيناً ، والحديث حيناً ، وأشعار القداى والمحدثين حيناً آخر ، وهكذا . ولعل جمال الدين بن نباتة أشد أولئك الشعراء إسرافاً فى التضمين . وكان لهذا الشاعر شغف كذلك بمعارضة القصائد القديمة والحديثة ، فعارض المتنبي ، وعارض ابن النبية ، وغيرهما كثيرين .

ثم أن الأدب المصرى فى العصور التى نهى بتاريخها كان على مذهب أو
مدارس ثلاث :

مدرسة البديع - وزعيمها القاضى الفاضل . ومن تلاميذها ابن سناء الملك ، وابن النبية ، وعمر بن الفارض ، ومحمى الدين بن عبد الظاهر ، وابن نباتة ، وغيرهم .
ومدرسة المعانى - وزعيمها البهاء زهير ، وصديقه جمال الدين بن مطروح . ومن تلاميذها أبو الحسين الجزار ، والسراج الوراق ، ونصير الدين الحمادى ، وغيرهم .

ومدرسة سمينها (مدرسة التشبيه) ؛ لأنها أكثر من هذا النوع البياني إكثاراً
يلفت نظر الباحث في الآداب الفاطمية ، والأيوبية ، والمملوكية . وكان مقرها القسطنطينية ،
ومن تلاميذها على عهد الفاطميين شاعر شريف يقال له (ابن حيدر العتيلي) :

وهو أبو الحسن علي بن الحسين بن حيدر العتيلي ، قيل إنه من ولد عتيل ابن أبي
طالب ، وكانت له متنزهات في جزيرة القسطنطينية ، ولم يكن يشغل بخدمة سلطان
ولا مدح أحد . ومن شعره :

كأن الثريا واللالل أمامها يد مدّها رام إلى قوس عسجد
« وهو من أئمة المشبهين » (١)

ومن تلامذة العتيلي في مذهبه الشعري كثيرون ؛ ظهوروا بالقسطنطينية ، ومنهم : برهان
الدين بن القتيبة المتوفى سنة ٦٤٠ هـ ، وأبو المكارم محمد بن عين الدولة ، من جلساء الملك
الكمال ؛ وعبد الحكيم بن اسحق المتوفى سنة ٦١٣ هـ ؛ وكان نائباً بالقسطنطينية ، وأمين
الدولة ابن العصار ؛ وكان يرى (أنه متنبى زمانه) (٢) ، وعلم الدين بن المرصص المتوفى
سنة ٦٣٨ هـ

روى ابن سعيد « أن الوزير جمال الدين القوصي أنشد بيتين نظمهما في جارية ،
وزعم أن أحداً لا يستطيع أن يأتي لها بثالث ؛ وهما :

تبدت فهذا البدر من كلف بها وحقق مثلي في دجى الليل حائر
وما ست فشق الغصن غيضاً ثيابيه ألسنت ترى أوراقه تتناثر ؟
فأنشده ابن المرصص قوله مرتجلاً :
وفاحت فألقى العود في النار نفسه كذا نقلت عنه الحديث الجامر

(١) المقرب لابن سميح ج ٤ ص ٥٢

(٢) نفس المصدر ص ١٠٤

وقالت فغار الدُّر واصفرَّ لونه كذلك ما زالت تغار الضرائر^(١)

ومن شعراء هذه المدرسة ، وهى مدرسة القسطاط أبو الفرج الموقفى ، الكاتب المصرى . وله دار مشهورة بالقسطاط تعرف بدار « الكتاب الموقفى » ، ومن شعره :
ناعورة تحسب فى صوتها مُتممًا يشكو إلى زائير
كأنما كيزانها عصبه رُموا بربب الزمن الفاسد
قد منعوا أن يلتقوا فاغتندى أولهم . يبكى على الآخر
وقبل أن ننتقل من مدرسة التشبيه نلقى على أنفسنا هذا السؤال وهو :

هل تأثر فن التشبيه فى الأدب المصرى بطروف الحروب الصليبية ؟ كما تأثر فن النقش مثلاً بهذه الظروف ، فظهرت فيه الصور المسيحية على بعض الأدوات النحاسية المنسوبة إلى القرنين السابع أو الثامن ؟

وللاجابة عن هذا السؤال نقول : إننا لم نظفر إلى الآن بصور بيانية تأثرت بطروف الحروب الصليبية ، وربما كان لسكراهية المسلمين للصليبيين فى تلك العصور أثر واضح فى ذلك . ومع هذا فمن الجائز أن نعثر فيما بعد ، على نصوص أدبية تغير من هذا الرأى :

ونعود إلى مدرسة البديع فى الأدب المصرى ، فنلاحظ أن زعيمها ، وهو القاضى الفاضل ، قد أسرف على أسلوبه فى الزينة اللفظية ، حتى ليخيل إلى الباحث أنه نظر إلى هذا الأسلوب ، كما ينظر الصانع إلى قطعة من السجاد ، يتغلا بأصباغه وألوانه ، ويبالغ فى زركشتها بمبالغة تشيع حاجة ملحة فى نفسه ، هى حاجته إلى « إرضاء الفن للفن » . ولعل ذلك هو فرق ما بينه وبين مدرسة المعانى ، بل هو فرق ما بين ذوقه وبين أذواقنا فى الوقت الحاضر . ومن هنا نظلم أدب القاضى الفاضل فى العصور الحديثة .

(١) المغرب لابن سعيد ج ٤ ص ١٠٩ ، ١١٠

(٢) المغرب لابن سعيد ج ٤ ص ٨٧

وجاء ظلمنا له من مخالفتنا لقاعدة من قواعد النقد يسيرة؛ وخلاصتها أنه ينبغي لنا دائماً في تذوق الأدب، أن ننظر إلى هذا الأدب بنفس العين التي كان ينظر بها أهله إليه، وأن نتذوقه بنفس الطريقة التي تذوقه بها أصحابه من قبل. وإلا فكيف نقرأ بأذواقنا الحديثة شعر جرير، والفرزدق، والأخطل، وغيرهم؟ أم كيف نقيس بمقاييسنا الجديدة أدب ابن المقفع والجاحظ والصاحب بن عباد ومن إليهم؟ أننا مضطرون دائماً إلى أن نتخلى عن هذه القاعدة في دراستنا لسكل أدب قديم. ومن أجل ذلك نوجب على أنفسنا:

أولاً، أن نبداً بدراسة كل ما يحيط بهذا الأدب، لأن في البدء بهذه الدراسة ما يعيننا على اكتساب هذا الذوق الذي يخالف أذواقنا، أو الحصول على تلك المعايير التي تخالف معاييرنا. وليس معنى ذلك أن تكون أذواق المحدثين خيراً من أذواق القدماء، أو العكس. نعم كان العصر الذي نعيش به عصر العناية بالألفاظ؛ وإن شئت فقل عصر العبث بها. وربما دلنا على ذلك نكتة لفظية روتها بعض الكتب الأدبية. وفيها أن العماد الأصمغاني اجتمع يوماً بالقاضي الفاضل فقال له: «سرّ فلا كُتُبا بك الفرس» ففهم القاضي الفاضل ما عناء العماد، وأجابه من نوع كلامه قائلاً: «دام عملاً العماد»^(١) وهذا العبث اللفظي، أو هذا الترف الفنى طور من الأطوار التي مر بها الأدب العربى عامة، والأدب المصرى خاصة، ولا ينبغي لنا أن نستخف به، أو ننقص من قيمته.

ومهما يكن من شيء فلنذهب القضية الأدبية موضعها من كتاب آخر غير هذا الكتاب، نعرض فيه ألوأنا كثيرة من آثار هذه المدرسة، ونحلل فيه نصوصاً مختلفة من هذه الآثار، ونوضح ما فيها من مواضع القبح، أو مواضع الجمال.

(١) معجم الأدباء ج ٧ ص ٧٥

والشاهد في هذه النكتة الأدبية أن كل جملة من الجملتين السابقتين إذا كتبت أمكن قراءتها من اليمين إلى اليسار، كما أمكن قراءتها بالعكس. وفي ذلك ما يدل على مهارة الرجلين بالعبث بالألفاظ كما يحب الناس ألباباً مختلفة بقطع الترد أو الورق أو الشطرنج. وهذا النوع من العبث بدأه بديع الزمان فكان يكتب رسالة تقرأ منكوسة كما تقرأ منكوسة.

وأما مدرسة المعاني ، فهي وإن أخذت من البدع بنصيب ، إلا أنها لم تسرف فيه .
إسراف المدرسة الفاضلية ، ولا كان بها ذلك التهاوت الذي امتاز به أصحاب هذه المدرسة .
ومن أجل هذا ، كان تلاميذ مدرسة المعاني أدنى إلى نفوس الشعب ، وكانت لهم شهرة
عظيمة بين طبقاته . واستطاعت هذه المدرسة أن تجذب إليها الكثيرين من أفراد
الطبقتين ، الدنيا والوسطى ، من طبقات الشعب المصري . ومن هؤلاء على وجه التمثيل :

أبو الحسين الجزار

وقد أعجب به ابن سعيد إعجاباً عظيماً ، وأعرب عن إعجابه هذا في كتابه المغرب ،
وفيه قص لنا كثيراً من أخبار هذا الشاعر الشعبي الكبير ، وكيف أنه أضافه في منزله
زماناً ليس بالتصغير ، وكيف لقي من كرمه ، ولطف معاشرته ما أنطق لسانه بهذا الثناء
والتقدير . وكان الجزار يستوطن القسطاط ، فذكره من أجل ذلك ابن سعيد ضمن
شعرائها ، وقال عنه : « نشأ بين ساطور ووضم ، ولم يرفع له في بيت نباهة ، ولا مجلس
حشمة علم ، من أحسن الناس شكلاً وأظرفهم ، وأحلام بياناً وأبدعهم مطاوعة وأنظفهم .
ذو بزة تصلح للرؤساء السراة ، ومروءة لا توجد إلا عند السادة الأتباء ؛ وسلى عن ذلك
فلمنى به خبير النخ » .

ولم يستنكف هذا الأديب الظريف المسمى بالجزار أن يطلق على ديوانه اسماً
شعبياً كذلك يدل عليه ، فسماه « تقطيف الجزار » . ومنه قوله :

لا تلمنى يا سيدى شرف الله ين إذا مارأيتنى قصابا
كيف لا أشكر الجزارة ما عشتُ حفاظاً وأرفض الآدابا
وبها أوضحت السكلاب ترجية

فى وبالشعر كنت أرجو السكلاب بالخ (٤)

وإذا عرفنا أن مدرسة البديع كانت تكلف بضرب من ضروبه « كالتوجيه » ، وعرفنا أن هذا الضرب الأخير كان بحاجة في فهمه إلى شتى العلوم التي استمد الشعر منها بعض المصطلحات ، فنقلها بذلك من دائرة العلم إلى دائرة الأدب ، أدركنا أن أدب المدرسة الفاضلية كان لا يفهمه ، ولا يتذوقه غير الطبقات المثقفة من الشعب المصري . وأما مدرسة المعاني فكان يفهمها ويتذوقها كل فرد من أفراد هذا الشعب . وإنها للملاحظة الطيبة أيضاً تلك التي يلاحظها كل من يبحث قليلاً في أدب هذه المدرسة ، فيعرف أنها تتألف من أصحاب المهن البسيطة غالباً ، فن رجالها الجزار ، ومنهم السراج ، والوراق ، والخطاط ، والزيات ، ومنهم الحمأى ، نسبة إلى الحمام وهكذا .

تلك نظرة مجلى إلى الآداب المصرية منذ ظهرت لها شخصيتها التي استقلت بها عن الأدب العربي في سائر البلاد الإسلامية ؛ لم نستطع أن نجعلها تنسج حتى تشمل جميع الأدباء ومذاهبهم الفنية ؛ ولا أن تنسج فتشمل النظر في الكتابة بجميع أنواعها الديوانية ، والتاريخية ، والإخوانية ، والشعبية ؛ ولا أن تنسج فتشمل البحث في فن الخطابة الإسلامية .

وكل ذلك موضعه كتاب آخر خصصناه للحركة الأدبية في مصر ، وسيظهر بمشيئة الله تعالى في أقرب وقت .

القبض على الثامن

التاريخ

منذ الفتح العربي لمصر ، والمؤرخون المصريون يهتمون بتاريخ بلادهم ، ويعنون به عناية كبرى . وكان من أوائل الذين أرخوا لمصر ، أو من أقدم من وصلت إليهم مؤلفاتهم في تاريخ مصر :

ابن عبد الحكم :

وهو عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم الملقب بأبي القاسم . انحدر من أسرة مصرية كريمة . « وكان أبوه ضليعاً في الحديث والفقه ، وألف فيهما كتباً كثيرة ، وانتهت إليه رئاسة الطائفة المالكية بمصر » (١) . وكان له أبناء أربعة ، كلهم من مشاهير الرجال . وقامت هذه الأسرة كثيراً من الإضطهاد في أيام الخليفة الواثق (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ) لأنها رفضت يومئذ أن تقول بخلق القرآن .

ونعود إلى عبد الرحمن فنرى أنه كان كبير العناية بدراسة الحديث ، معتمداً في ذلك على محدثين من المصريين ، منهم أبوه .

ومن أشهر مؤلفات ابن عبد الحكم كتابه المعروف باسم :

«فتوح مصر والمغرب» ، وهو كتاب في سبعة أجزاء ؛ منها جزء خاص بمصر (٢) أفاد المؤرخون كثيراً منه . ومن هؤلاء السكندى المتوفى عام ٣٥٠ هـ ، وابن زولاق المتوفى ٤٥٤ هـ ، وابن دقاق المتوفى عام ٨٠٩ هـ ، والمقرئ المتوفى عام ٨٤٥ هـ ، وأبو الحسن

(١) دائرة المعارف الإسلامية ص ٢٢١

(٢) طبع هذا الجزء تحت إشراف المسيو هنري ماسيه Massé عام ١٩١٤ م . ونشره كذلك المستشرق تورى Torrey عام ١٩٢٠ م .

المتوفى عام ٨٧٤ هـ ؛ وأخيراً السيوطى الذى انتفع به أكثر من غيره .
يقول الأستاذ تورى Torrey « ومع ما نقله هذان المؤرخان (بريدالمقرىزى والسيوطى) عن ابن عبد الحكم فإن هذا الذى نقله عنه لم يكن فى روعة كلام ابن عبد الحكم نفسه . أما يافوت فقد أثر النقل حرفياً فيما يختص بمصر »^(١) . وتوفى ابن عبد الحكم بالقسطنطين عام ٢٥٧ هـ .

وهنا نلاحظ أن أوائل المؤرخين لمصر الإسلامية كانوا جميعاً « إخباريين » . بمعنى أنهم يكتفون بجمع الأخبار على طريقة المحدثين فى جمع الحديث ؛ دون أن يتعرضوا لتحليلها أو استخراج النتائج السياسية والاجتماعية من خلالها ؛ كما فعل المؤرخون المسلمون فيما بعد . ومن الإخباريين الذين عنوا بمصر :

الكندى

محمد بن يوسف بن يعقوب المتوفى عام ٣٥٠ هـ . وهو غير الكندى الفيلسوف .
والكنديون جميعاً قحطانيون من عرب الجنوب . وقد لاحظ المؤرخون أن السواد الأعظم ممن اشتهروا فى الفتح العربى لمصر كانوا من البهيمية ؛ برغم أن الديانة اليهودية كانت منتشرة فى بلاد اليمن قبل الإسلام مباشرة .

ومهما يكن من شيء ، فالكندى الذى نتحدث عنه مصرى المولد . ولد بقرية من قرى مصر عام ٢٨٣ هـ ؛ ودرس الحديث على شيخه الكبير بن : ابن قديد المصرى ،
والنسائى الفارسى . وهما من أجل فقهاء الشافعية فى عصره .

ولعل أشهر الكتب التى ألّفها الكندى كتابه :

الولاية والقضاة : ويشتمل الكتاب ، كما يدل عليه عنوانه ، على تاريخ الولاية والقضاة الذين تولوا حكم مصر منذ الفتح العربى إلى قرب زمن المؤلف .

(١) أنظر دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الأول ، العدد الرابع ، ص ٢٢٢

والكتاب على هذا كتابان منفصلان ؛ أحدهما خاص بالولاة ، والآخر خاص بالقضاة . والمؤلف يأتي بهؤلاء وهؤلاء بحسب الترتيب الزمني لجيئهم إلى الديار المصرية . والمصريون بطبيعتهم — يميلون في تصنيف الكتب إلى تبويبها وتفصيلها على هذا النحو . ويخالفون في ذلك مصنفى العراق ؛ فمن كانوا إلى زمان الجاحظ على الأقل لا يحبون تبويب الكتب ، ولا تقسيمها بهذه الطريقة .

والقارىء للكتاب التاريخية إلى عصر الكندى يخرج منها بنتيجتين هامتين : أولاهما — أن مصر منذ الفتح العربى كانت تشهد نوعين من الحياة السياسية والاجتماعية ؛ هما حياة الجند الفاتحين ، وحياة القبط من سكان مصر الأصليين : الأولون يشتغلون بالجيش والإدارة ، والآخرون يشتغلون بالحرث والزراعة .

والثانية — أن النظام الذى ساد الحياة العربية المصرية هو النظام القبلى . وكثيراً ما كانت الفتن بين القبائل العربية المصرية تشب كلاً عِزْل والى قديم ، وأتى مكانه وال جديد . وأكثر من هذا دلالة على النزعة القبلية أن الولاة المصريين كانوا — وهم بمصر — لا يفسكرون دائماً إلا فيما يعود بالخير على قبائلهم .

هذه المعلومات التاريخية ، والنتائج الاجتماعية ، وأشباهها ، يمكن استخلاصها من كتب التاريخ المصرى عامة ، وكتاب الولاة والقضاة خاصة .

ولندع الكندى إلى غيره من مؤرخى مصر من بعده ؛ ومنهم :

ابن زولاق ، وهو أبو محمد الحسن بن ابراهيم بن الحسين المصرى المؤرخ . صنف كتاباً فى فضائل مصر ، وذيلاً على قضاة مصر للكندى . ومات فى ذى القعدة سنة ٣٨٧ هـ عن إحدى وثمانين سنة (١) .

المسيحى

ومن الإخباريين كذلك المسيحى نسبة إلى جده المسيح . وهو الأمير الخنزار عز الملك

محمد بن عبد الله بن أحمد الحراني الأصل . ولد بمصر وكان شيعياً . صنف كتاباً في تاريخ مصر مدحه ابن خلدون ، وكتاباً في النجوم ، وكتاباً في التصريح والتلويح من الشعر . وتوفي عام ٤٢٠ هـ . وقد اعتمد عليه مؤرخون كثيرون . ومنهم أبو شامة صاحب كتاب الروضتين — وسيأتي ذكره . وفي ذلك ما يدل على أن العلم لم يعرف التفرقة بين المذاهب المختلفة . فهذا أبو شامة السني لا يجد غضاضة على نفسه في الأخذ عن السبجي الشيعي ، ويعتمد عليه في روايته .

وقد شهد العصر الفاطمي مؤرخاً آخر له خطرته في حركة التاريخ المصري ؛ وهو : القضاعي أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر . وكان فقيهاً شافعيًا ، تولى القضاء بالديار المصرية ، وروى عنه الخطيب البغدادي ، واعتمد عليه المقرئ . وتوفي عام ٤٥٤ هـ . ومن كتبه الشهاب ، والخطط وغيرهما .

ومن شهدهم العصر الفاطمي من المؤرخين مؤرخ عرف :

باب أبي طي

ولا نعرف عن هذا المؤرخ الشيعي شيئاً ما أكثر من أن تاريخه يعتبر من أهم مصادر الدولة الفاطمية في العصر الأخير من عصورها . وقد ذكره كثيرون من المؤرخين على أنه مصدر لتاريخ الفاطمي بهذا المعنى . وبسبب ذلك اضطررنا إلى الإشارة إلى تاريخه هنا إتماماً للفائدة . والذي جعل من ابن أبي طي مصدراً هاماً إلى هذا الحد هو مذهبه الشيعي أولاً ، وموطنه بحلب بعد ذلك . ولأمر ما كانت حلب في عصر الفاطميين غازی ملتقى نخبة من فضلاء المصريين ، كابن ممتاى المتوفى عام ٦٠٦ هـ ، وابن القنطري الذي استقر بهذه المدينة منذ عام ٦٠٢ هـ ، وأصبح وزيراً بها عام ٦١٢ هـ ؛ وكالتريف الإدريسي الذي لعب دوراً هاماً في القلاقل التي حدثت بمصر في عهد العاضد الفاطمي . ويحدثنا الأستاذ كلود كاهين عن مصادر ابن أبي طي ، فيذكر منها الشريف

الإدريسي هذا ، وشمس الخلافة موسى . وهذا الأخير هو أحد الأمراء الذين كان لهم شأن في النزاع بين شاور وشيركوه . ويسأل الأستاذ كلود نفسه بمد ذلك : هل يعتبر ابن أبي طى مصدراً كذلك لابن ظافر ، وابن الأثير ، وابن ميسر ، وابن خلصان ؟ ويجرى في ذلك بحثاً دقيقاً ، يعلن في نهايته أنه لا يستطيع الوصول إلى حكم نهائي في هذه المسألة (١) .

* * *

وأخيراً نصل إلى مؤرخي مصر في العصورين الأيوبي والمملوكي الأول . فنجد أنفسنا أمام جمع كبير من أولئك المؤرخين الذين يختلفون في نزعتهم وأهوائهم ومذاهبهم في كتابة التاريخ . ولقد رتبهم الباحثون طبقات خمساً : طبقة لكتابة السير الخاصة ، وطبقة للأتراجم العامة ، وطبقة لتواريخ المدن والبلدان ، وطبقة لتواريخ الدول ، وطبقة للتاريخ العام .

ونحن — إذ ننظر في أولئك المؤرخين — نستطيع أن نقسمهم ؛ تارة بحسب الأسلوب الذي اصطنعوه في كتابة التاريخ ، وتارة بحسب الموضوع أو طريقة التأليف . فأما تقسيمهم بحسب الأسلوب ، فقد كان هؤلاء المؤرخون على مذهبين :

الأول — وهو الأقل — مذهب يلتزم فيه المؤرخ السجع ، ويراعى فيه أنواع البديع . وهو مذهب العباد الأصمهاني ومن انحاز نحوه (٢) .

والثاني — مذهب سهيل ؛ لا يتقيد بالمؤرخ فيه بشيء من ذلك ؛ وهو مذهب الكثرة المطلقة من المؤرخين ، من لدن الطبري إلى عصر المماليك .

غير أن استخدام الزينة اللفظية في كتابة التاريخ يضر بها ضرراً بليغاً ، وتصبح

Quelques Chroniques anciennes relatives aux derniers Fatimides (١)

Par : Claude Cahen.

Bulletin de l'Institut Français d'archéologie orientale. Ton XXX VII

(٢) سبق العباد الأصمهاني إلى كتابة التاريخ بالسجع رحل اسمه (البيني) في كتاب له كتبه في سيرة السلطان محمود بن سبكتكين . وذلك قبل العباد بنحو قرنين .

عناية المؤرخ نفسه منصرفة إلى تحقيق الألوان البلاغية في تاريخه أكثر من انصرافها إلى شرح الحوادث التاريخية شرحاً من شأنه أنه يجلو غامضها ، ويتعرض لوصف حللها ونحو ذلك . من أجل هذا وجدنا مؤرخاً عظيماً من مؤرخي الدولة الأيوبية ؛ هو أبو شامة يذكّر المصادر التي اعتمد عليها في كتابه « الروضتين » ؛ فيذكر منها كتابين للعماد الإصفهاني ؛ وهما كتاب الفتح القدسي ، وكتاب البرق الشامي ؛ ثم يقول :

« إلا أن العماد في كتابيه طويل النفس في السجع والوصف ؛ يمل الناظر فيه ، ويذهل طالب معرفة الوقائع عما سبق من القول وينسيه . فخذت تلك الاسجاع إلا قليلاً مما استحسنتها في مواضعها ، ولم تلك خارجة عن المقصود من التعريف بالحوادث والوقائع . . . وانتزعت المقصود من الأخبار من بين تلك الرسائل الطوال ، والاسجاع الطوال ، والاسجاع المنفضية إلى الإملال . وأردت أن يفهم الكلام الخاص العام »^(١) .
وأما تقسيم المؤرخين المصريين بحسب الموضوع ؛ فإن نظرة عامة في أنواع هذه التواريخ ، تقفنا على ملاحظة هامة — وذلك من وجهة النظر المصرية الخاصة ؛ وهي أن نسبة كبرى من هذه التواريخ إنما كتبت في التاريخ المصري الخاص ، لا التاريخ الإسلامي العام .

ومهما يكن من شيء فمؤرخو العصرين الأيوبي والملوكي يمكن أن ينقسموا — في جملتهم — إلى طبقات أربع :

فطبعة عنى أصحابها بكتابة السير . ومثل هؤلاء ابن شداد في كتابه (النوادر السلطانية) في سيرة السلطان صلاح الدين الأيوبي ؛ ومحيي الدين بن عبد الظاهر في سيرة السلطان الظاهر بيبرس الملوكي .

وطبعة عنى أصحابها بكتابة التراجم . وهؤلاء نوعان : نوع كتب في التراجم الإسلامية عامة . ومثل هؤلاء الفقهى في كتابه (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) ، وابن

(١) أنظر مقدمة كتاب الروضتين ص ١

أبي أصيبعة في كتابه (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) ، وابن خلكان في كتابه (وفيات الأعيان) ، والصفدى في كتابه (الوافى بالوفيات) .

ونوع ثان كتب أصحابه في التراجم المصرية خاصة . ومثل هؤلاء الأدنوى في (الطالع السعيد الجامع لأسماء نجباء الصعيد) .

وطبقة عنى أفرادها بتاريخ الدول الإسلامية عامة . والغريب أن هؤلاء بمصر قليلون جداً ، وذلك بالقياس إلى أمثالهم في غير مصر من البلاد الإسلامية الأخرى . ففي مصر وحدها لا نكاد نذكر من هؤلاء غير رجلين :

أولهما — ابن الراهب القبطي المتوفى سنة ٦٨١ هـ . وهو أبو شاكر بطرس بن الراهب بن المذهب . كان شماساً في دير الكنيسة المعلقة بالفسطاط سنة ٦٦٩ هـ ، وما زال هناك حتى مات . وخلف لنا كتاباً في التاريخ العام ، يبدأ بآدم ، وذكر من بعده من الآباء إلى قضاة بني إسرائيل ، فأولك الروم ، إلى مجيء المسيح . ثم أتى بسير البطارقة وما جرى في أيامهم . ثم أتى بتاريخ الخلفاء الراشدين ومن بعدهم إلى أيامه هو . وقد اهتم الفرنج بهذا الكتاب وترجموه إلى اللغة اللاتينية ، وعنى الأب شيخو بالأصل العربي له عناية كبيرة ، معتمداً في ذلك على نسخة منه في الفاتيكان ^(١) .

والثاني — بيبرس المنصوري المتوفى سنة ٧٢٥ هـ . وهو الأمير ركن الدين بيبرس المنصوري الدوادر ؛ من مماليك السلطان المنصور قلاوون . تولى له إمارة (الكرك) وكان وزيراً في زمن الملك الأشرف . ومؤلفه الذي نشير إليه هو (زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة) . وهو تاريخ عام للدولة الإسلامية من أولها إلى سنة ٧٢٤ هـ . وذلك في أحد عشر مجلداً ، رتبته على حسب السنين . ولا يعرف الباحثون — حتى اليوم — شيئاً هاماً عن هذا الكتاب ؛ لأنهم لم يعثروا إلا على بعض أجزائه مفرقة بين مكاتب

باريس وأكسفورد ، وغيرها (١) .

وطبقة على أفرادها بتاريخ الدول المصرية خاصة . وهؤلاء هم الكتلة الغالبة من المؤرخين الذين ينتمون إلى المصور التي تعني بها هنا . فمنهم العماد الأصفهانى ، وأبو صالح الأرمنى ؛ فى القرن السادس ؛ وعمارة اليمنى ، وأبو شامة ، وجمال الدين بن واصل (٢) ، وابن الجزار ، فى القرن السابع ، وابن حبيب الحلبي ، وابن وصيف شاه ، وابن دقاق ؛ فى القرن الثامن ويصح أن يأتي قبل هؤلاء جميعاً ، فى الترتيب الزمني عبد الرحيم بن علي البيسانى المعروف بالقاضى الفاضل . ولهذا الزعيم السياسى الأدبى العلمى الكبير كتاب يعرف باسم (المياومات) أو (المتجددات) ، يتحدثنا عنها المقرئى أحياناً ، ويعتمد عليها فى كتابه (الخطوط) أحياناً . ولكن معلوماتنا عن هذه المياومات تقف عند هذا الحد . وأكبر الظن أنها كانت نوعاً من المذكرات اليومية التى كان القاضى الفاضل يسجل فيها أهم الحوادث السياسية وغير السياسية تسجيلاً من شأنه أن يبين فى كتابة رسائل الديوان .

ثم إنه كان لبعض من ذكرناهم من المؤرخين هنا عناية كبرى بكتابة السيرة النبوية .

والحق أن سيرة النبي كانت تحتل مكاناً ممتازاً فى الشعرين الأيوبي والمملوكي ، كما كانت تحتل مكاناً ممتازاً فى الكتابة التاريخية لهذين العهدين أيضاً . ومن اشتهروا يومئذ بكتابة السيرة النبوية رجل يقال له :

(١) فهذان هما المؤرخان المصريان اللذان كتبوا فى التاريخ العام . أما غير المصريين فإن الباحث يظفر منهم بعدد كبير ممن كتبوا فى التاريخ العام المسلمين ، ومنهم على سبيل المثال : ابن الأثير الجزرى المتوفى عام ٥٥٥ هـ ، وأبو الفداء صاحب حياه المتوفى عام ٧٣٢ هـ ، وشمس الدين الذهبي المتوفى عام ٧٤٨ هـ ، وابن الوردي المتوفى عام ٧٤٩ هـ ، وابن كثير المتوفى عام ٧٧٤ هـ وغيرهم .

(٢) قبل أن لابن واصل كتاباً كذلك فى التاريخ العام عنوانه (التاريخ الصالحى) .

أنظر : دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول ، المجلد الخامس ، ص ٣٠٠

(ابن سيد الناس) المتوفى سنة ٧٣٤ هـ . وهو فتح الدين اليعمرى الأندلسى من كبار المحدثين . . كان ينتمى إلى أسرة عربية سكنت إشبيلية ، وأما هو فولده القاهرة وذلك فى عام ٦٦١ هـ ؛ ورحل إلى دمشق ، ثم عاد إلى القاهرة ، ودرس بالمدرسة الظاهرية ، وكان من بيت رياسة ، وعلم ، وأدب ؛ وله كتابان :

عيون الأثر ، فى فنون المغازى والشمال والسير ، فى غزوات سيد ربيعة ومضر ، إذ هى أشرف شمائل البشر . وهو من مطولات السيرة النبوية ؛ استخرجه بمسا كتب فى هذه السيرة قبله .

وكتاب بشرى اليبب فى ذكرى الحبيب . وهو قصيدة تاريخية فى مدح النبى . .

* * *

ومهما يكن من أمر هذه التواريخ ، على اختلافها ، فقد كتب معظمها بطرق غير فنية فى جلها . إذ غلبت على أكثرها — كما يقول المستشرقون — «صنعة الفسفاء» بمعنى أن أجزاءها منفصلة بعضها عن بعض ؛ وذلك بسبب كتابتها على نظام السنوات . وفيما يختص بالحوادث القديمة ؛ نجد مؤرخى العصرين الأيوبى والمملوكى ينقلون دائماً عن سبقهم .

وأما ما يختص بحوادث العصر الذى عاشوا فيه ، فلمهم اكتبوا بإيراد هذه الحوادث إيراداً دقيقاً وإن كانوا — فى الوقت نفسه — لا يتعرضون لنقدها ، أو التعليق عليها ، أو توضيح ما عسى أن يكون لها من أثر فى الحوادث التالية لها ؛ وهكذا . ولارب أن نظام الكتابة بترتيب السنين — وهو النظام الذى اتبعه الطبرى وابن الأثير — كان هو المسؤول أيضاً عن هذا النقص أو التقصير .

فمن عيوب هذه الطريقة — وهى كتابة التاريخ بحسب السنين — أنها تقطع الحوادث قطعاً ضاراً ، فلا يستطيع المؤرخ فى مثل هذه الحالة أن يوضح تسلسل

الحوادث ، ولا يعرف كيف يفلسفها . لأن من هذه الحوادث نفسها ما يقع فى عدة سنوات ، فتكتب الحادثة الواحدة من هذا النوع جزءاً جزءاً ؛ ولا تعطى للقارىء دفعة واحدة .

* * *

نريد بعد ذلك أن نقف وقفات قصيرة عند طائفة قليلة من أولئك المؤرخين ، لأن المجال لا يتسع للوقوف عندهم جميعاً . وسنختار منهم سبعة ؛ وهم العباد الأصفهاني ، وابن واصل ، وابن دقان ، كأمثلة لمؤرخى الدول المصرية الإسلامية ؛ وابن خلكان ، والقفطى ، والأدنى ؛ كأمثلة لمن كتبوا فى التراجم . وابن شداد ومحيى الدين ابن عبد الظاهر كمثالين لمن كتبوا فى السيرة :

العماد الأصفهاني

وهو أبو عبد الله محمد بن صفى الدين الملقب عماد الدين الأصفهاني . نشأ بأصفهان ، وأتى بغداد فى حياته ، ودخل المدرسة النظامية . ثم انتقل إلى دمشق عام ٥٦٢ هـ ، وسلطانها يومئذ الملك العادل نور الدين ، وهناك نشأت صداقة بينه وبين نجم الدين أيوب ، والد صلاح الدين الأيوبي ، قربه ؛ وورث صلاح الدين عن أبيه مودة العباد ولازمه هذا ملازمة قوية ، يقيم لقيامه ، ويرحل لرحيله . ثم انتقل صلاح الدين إلى مصر فكان العماد معه فى كل مكان . وحظى الرجل عند السلطان بمكانة لاتدانيها غير مكانة القاضى الفاضل . وكان العماد رئيساً لديوان الإنشاء فى الدولة النورية ، وذلك فى فترة تاريخية من أدق فترات مصر والشام . ونعنى بها الفترة التى كان نور الدين مشغولاً فى أنشائها بمحاربة الصليبيين ؛ ومن أجهلهم فسكر كذلك فى احتلال مصر ، حتى تم له ذلك على يد صلاح الدين الأيوبي . وفى فترة كالتى نشير إليها الآن — يكون من

أصعب الأمور على الباحث أن يفرق بين مصر والشام ؛ بل عليه في مثل هذه الحالة أن ينظر إلى رجال كل قطر منهما على أنهم رجال القطر الآخر . وفي ذلك ما يبرر نظرنا إلى العماد الأصمهاني على أنه مصري بهذا المعنى .

ومهما يكن من أمر هذا العالم الأديب فاننا نعني هنا بنتاجه العلى . ومنه هذه الكتب :

كتاب الفتح القدسي في الفتح القسى . وهو في تاريخ سبع سنوات فقط من حياة السلطان صلاح الدين إلى عام ٥٨٣ ؛ وهو العام الذى فتح السلطان فيه بيت المقدس . والقاضى الفاضل هو الذى أطلق على كتاب العماد هذه التسمية ، فمآه الفتح القدسي نسبة إلى بيت المقدس ؛ في الفتح القسى نسبة إلى قس ابن ساعدة الأيادى ، خطيب العرب في الجاهلية ، وكان قس معروفاً إذ ذاك بالسيج ، وكان العماد الأصمهاني قد جعل كتابه هذا سجماً من أوله إلى آخره ؛ فاستحسن القاضى الفاضل هذه التسمية ؛ وقصده منها أن الله فتح على العماد في سجمه هذا كما فتح على قس بن ساعدة الإيادى من قبله في السيجم والبلاغة أيضاً .

ومنها — أعنى من كتب العماد التاريخية — البرق الشامى . افتتحه بذكر شىء عن نفسه ، وشىء عن الفتوحات الشامية . وشبه أوقاته في ظل صلاح الدين بالبرق الخاطف لطيبها وسرعة انقضائها . ثم بسط أخبار صلاح الدين وفتوحه ، وحوادث الشام في أيامه . وذلك في سبع مجلدات .

ومنها — نصرة الفطرة وعصر القطرة . وهو تاريخ للسلاجقة ووزرائهم . أخذ بعضه من تاريخ فارسى لشرف الدين أنوشروان ، وذيل عليه بما عاينه في عصره من حديث الأعيان .^(١) وعبارة هذا الكتاب ، كعبارة الكتاب الأول — مسجوعة

(١) تاريخ آداب اللغة لجورجى زيدان ج ٣ ص ٦٢ . وفي عنوان هذا الكتاب خلاف كبير .

واللهاد كتاب آخر في تراجم أدباء القرن السادس الهجرى خاصة ؛ اسماء « خريدة
القصر ، وجريدة أهل العصر » . وهو ذيل على كتاب « دمية القصر » للباخرزى ،
وهذا الكتاب الأخير ذيل لكتاب « قيمة الدهر للشعالبي » .
والعماد الأصفهاني بكتابه هذا يعتبر من كتاب التراجم . ولا غنى لباحث في
التاريخ الأدبي لمصر في العصرين الفاطمى والأيوبي عن الخريدة ، وقد انتفعنا منه كثيراً
في هذه الناحية (١) .

ويرغم طريقة السجع التى كتب بها العماد هذه المؤلفات ، فإنها كانت ذائعة في
الناس ذيوغاً كبيراً . وانتفع بها العلماء منهم خاصة . وكان من هؤلاء :
أبو شامة — عبد الرحمن بن اسمعيل بن عثمان الملقب شهاب الدين أبى شامة المتوفى
عام ٦٩٥ هـ . وهو صاحب كتاب (الروضتين فى أخبار الدولتين الفورية والصلاحية) .
وأكثر ما فى هذا الكتاب من أخبار مصر مأخوذ عن كتب العماد ، وذلك بعد تصفيتهما
من السجع — كما قال . ولهذا الكتاب الأخير ميزة — تهتم علماء الأدب — وهى
أن مؤلفه عنى فيه عناية كبرى بنصوص شعرية ونثرية ، مزجها بالتاريخ فى كتابه مزجاً
قوياً ؛ فأمدتنا هذه النصوص بصورة واضحة للأدب الإسلامى فى مصر والشام فى
العصر الذى أرخ له .

ولكتاب الروضتين — من هذه الناحية — ما لكتاب سيرة ابن هشام من القدرة
العجيبة على الإيجاء ؛ بحيث نزع من أحدنا لا يقرؤه حتى يحس فى قرارة نفسه ميلاً قوياً
إلى تأليف كتب فى سيرة نور الدين أو صلاح الدين ، قد لا تقل فى روعتها عن الكتب
التي ألقت حديثاً فى سيرة الرسول (٢) .

(١) توجد منه نسخة بدار الكتب المصرية . وتحت الطبع الجزء الخامس من هذا الكتاب
لشعراء مصر .

(٢) وهذا مجال الاعتراف بأن كتاب الروضتين هى التى أوحى إلى كتابى « صلاح الدين »
وهو الكتاب الذى ألفته فى العام الماضى .

ابن واصل

وهو جمال الدين أبو عبد الله محمد بن سالم . كان في أول أمره مدرسا في حماة ، ثم استدعى إلى القاهرة عام ٦٥٩ هـ ، وبعث به الملك الظاهر في مهمة إلى ملك صقلية ، وهو يومئذ الملك منفرد Manfred فكثت عنده مدة طويلة ، وصنف عنده موجزا في المنطق . ثم عاد من صقلية ، فعين قاضيا للقضاة ، فدرسا لحماه ، ور بما توفي عام ٦٩٧ هـ ^(١) . ومعنى ذلك أن ابن واصل كان من مخضرمى الدولتين الأيوبية والمملوكية ؛ وقد شهد بنفسه حوادث النصف الأخير من حياة بنى أيوب . وقال عن نفسه في كتابه (مفرج الكروب) في حوادث سنة ٦١٦ هـ أن عمره كان إذ ذاك اثنى عشرة سنة ، وأن والده كتب في هذه السنة نسخة اليمين التي استخلف بها المنصور ملك حماة أهل بلده لولده الملك المظفر تقي الدين محمود ؛ وفيها — أى في هذه السنة نفسها — توفيت والده الملك المظفر هذا ، وهى ابنة الملك العادل ، فحزن عليها زوجها الملك المنصور حزنا عظيما ، وأمر بصعود أكابر حماة إلى القلعة للصلاة عليها ، وأمسهم إذ ذاك والد جمال الدين بن واصل ^(٢) . ثم أنى ابن واصل بمراثي الشعراء في والده الملك المنصور ، ومنه ما قصيدة لولدها المنصور هذا أولها :

دموع كالغيوث الهاطلاتِ لماضٍ من مكابدي وآت
ولوعاتٍ على لها احتكام يرق لها ملام اللامات الخ

وبذلك ينتهى الجزء الأول من كتابه (مفرج الكروب في أخبار بنى أيوب) ؛ وهو الجزء الذى وصل إلينا :

وابن واصل كثير الإعتماد على ابن الأثير ، وأبى شامة ، والعماد ، وابن شداد وغيرهم .

(١) أنظر دائرة المعارف الإسلامية : المجلد الأول ، العدد الخامس ص ٢٩٩

(٢) مفرج الكروب في أخبار بنى أيوب ص ٥٩٨ — مخطوط .

وكثيرا ما يحيل القارىء إلى كتب له أخرى كذلك ؛ مثل كتابه التاريخ الكبير ، ولعله التاريخ الصالحى الذى مر ذكره .

وقد كان ابن واصل تلميذاً فى كتابة التاريخ لأبى شامة . فما قيل عن أبى شامة من أن الأدب يمتزج فى كتابه بالتاريخ امتزاجاً قوياً ، يقال مثله فى ابن واصل . ويضاف إلى هذا أن قارىء هذا الأخير يستطيع أن يلم إلماً عاماً بالنشاط الأدبى فى البيئات الأدبية الشهيرة فى ذلك العصر : كبيتة حماة ، وبيتة القدس ، وبيتة اليمى ، وبيتة ميفارقين ، وغيرها . وهو من هذه الناحية قريب الشبه بصاحب (شفاء القلوب فى مناقب بنى أيوب) . والأخير مؤرخ مملوكى ؛ لاشك فى ذلك .

ولعل ابن واصل — من ناحية الأسلوب — أقل المؤرخين عناية بالبديع ، لأنه لا يحسن شيئاً من ألوانه . ويظهر كذلك أنه أقلهم عناية باختيار الألفاظ . وهو من هذه الناحية بعيد الشبه عن رجل كان الأثير ؛ عرف بإشارته للعبارة الجزلة أو الألفاظ المناسبة لأداء المعنى .

ابن رضى

وهو صارم الدين ابراهيم بن محمد بن أيدير الملايى الشهير بابن دقق المصرى . يقال إن اسمه مشتق من (نقمق) ؛ وهى كلمة تركية بمعنى المطرقة . كان حنفياً متحمساً لمذهبه . وله مؤلف فى طبقات الحنفية اسمه (نظم الجنان) فى ثلاثة مجلدات . تناول فى الجزء الأول منه الكلام على أبى حنيفة ^(١) . وأودى ابن دقق كثيراً بسبب مذهبه هذا ، وزُج به فى السجن ، لأنه انتقص من قدر الإمام الشافعى فى كتاباته ^(٢) . وأما مؤلفات ابن دقق فهى كثيرة منها :

(١) أنظر كشف الظنون ج ٢ ص ١٠٢ ، ج ٤ ص ١٣٦ ، ج ٦ ص ٣١٧

(٢) أنظر دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول العدد ١٦٠ ص ١٦٠

كتاب نزهة الأنام في تاريخ الاسلام . أكثره عن مصر خاصة . وهو مرتب بحسب السنين ؛ وصل به إلى عام ٩٧٧ هـ ، وذلك في اثني عشر مجلداً . ولهذا الكتاب أهمية كبرى ، نوه بها صاحب كشف الظنون ^(١) .

وكتاب الجوهر الثمين في سير الخلفاء والسلاطين . وهو تاريخ لمصر إلى سقوط السلطان برقوق . والظاهر أنه ألف هذا الكتاب بأمر من السلطان برقوق نفسه ، ووصل فيه إلى عام ٨٠٥ هـ . ثم عاد فصنف تاريخاً في سيرة هذا السلطان وحده سماه (عقد الجواهر في سيرة الملك الظاهر) . ثم اختصر هذا الكتاب بعنوان (ينبوع الزاهر) ^(٢) . ويقول صاحب كشف الظنون أن العيني والعسقلاني قد أفادا كثيراً من مؤلفات ابن دقماق هذه .

ثم كتاب الانتصار بواسطة عقد الأمصار . وهو تاريخ كبير في عشرة مجلدات ، وصف بها عشر مدن إسلامية ، وخص كل جزء من أجزاء كتابه هذا بمدينة منها . والجزءان الخاصان بالقاهرة والاسكندرية من هذه الكتب محفوظان بالقاهرة ؛ وقام على نشرهما الأستاذ فولرز . وقال ابن دقماق وأنه اعتمد في تأليف كتابه هذا على مصادر أهم من تلك التي اعتمد عليها المقرئ نفسه . ومع أن المقرئ قد تتلمذ على ابن دقماق مدة من الزمن ، فإنه لم يستفد من مصنف أستاذه . » ^(٣)

ولابن دقماق كتب أخرى كثيرة أشير إليها في كشف الظنون ، كما أشار إليها المستشرق الذي نشر كتابه عن القاهرة والإسكندرية . ومن هذه الكتب :

كتاب السكنوز الحنفية في تراجم الصوفية . وكتاب ترجمان الزمان ، في نظام الجيش . وكتاب فرائد الفوائد ، في تفسير الأحلام الخ ^(٤)

(١) حاجي خليفة ج ٢ ص ١٠٢ ، و ج ٦ ص ٣٢٣

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ١٠٢

(٣) دائرة المعارف الإسلامية في الموضع السابق الذكر .

(٤) حاجي خليفة ج ٣ ص ٢٧٧ ، ٢٩٢

وتوفي ابن دقماق عام ٨٠٩ هـ ، على قول صاحب كشف الظنون ، أو في عام ٨٩٠ هـ على قول السيوطي في كتابه حسن المحاضرة .

* * *

فهؤلاء إذن مؤرخو الدول ؛ وأما كتاب التراجم ، فأهمهم ثلاثة وهم ابن خلكان ، والقفطي ، والإدقوي .

ابن خلكان

وهو قاضي القضاة شمس الدين أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان الأربلي . قيل إنه من بيت كبير في العراق ينتسب إلى البرامكة . ولد سنة ٦٠٧ هـ في أربل ، وبدأ دراسته عام ٦٢١ هـ على الجواليقي وابن شداد في حلب . ثم درس في دمشق ، ثم ذهب إلى القاهرة عام ٦٣٦ هـ ، وأصبح نائب قاضي القضاة يوسف بن الحسن السخاوي ، ثم شغل وظيفة قاضي قضاة دمشق . « ولكنه صرف عن منصبه الذي كان في أول الأمر وقفاً على الشافعية » وظل مصروفاً عنه مدة خمس سنوات . واشتغل بالتدريس سبع سنوات بالمدرسة الفخرية بالقاهرة ، ثم رد إلى قضاء الشام ، ثم عزل عنه للمرة الثانية ، ثم درس في المدرسة الأمينية بدمشق ، وتوفي بها عام ٦٨١ هـ ؛ وله من العمر ثلاث وسبعون سنة . ومن أشهر كتبه ، أولمله الكتاب الوحيد له :

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان :

قيل إن ابن خلكان بدأ الكتابة في بمدينة القاهرة ، وذلك عام ٦٥٤ هـ ، ولكنه اضطر إلا الانقطاع عنه في أثناء ولايته القضاء بدمشق . وأتمه في الثاني عشر من جمادى الآخرة عام ٦٧٢ هـ . ولما كانت مؤلفات من سبقه قد فقد معظمها ؛ فإن كتابه يعد من أهم المصادر في التراجم والتاريخ الأدبي ^(١) وهو عبارة عن معجم تاريخي قال في مقدمته :

(١) دائرة المعارف الإسلامية العدد الثالث المجلد الأول ص ١٥٧

... إنه كان مولعاً بالإطلاع على أخبار المتقدمين ؛ فجمع منها شيئاً كثيراً ، وتعب في تحقيق وفياتهم ، ومواليدهم ، فنقل عن سبقه ، وأخذ من أفواه الأئمة المعاصرين ، وقضى في ذلك عدة سنين ، فاجتمع عنده تراجم كثيرة ، فرتبها على حروف الأبجد ، لتسهيل مراجعتها . ولم يذكر من الصحابة ولا التابعين إلا جماعة قليلة دعت الحاجة إلى ذكرهم . « ولم يخلف ابن خلسكان غير هذا الكتاب ، ولكنه يساوى مئات من الكتب ؛ فهو ذخيرة علم ، وأدب ، وتاريخ ، ولغة » (١).

وعدد تراجمه أربى على ثلثمائة ترجمة . وباختصار يمتاز هذا الكتاب بميزات منها :
أولاً — إنه ترجم للعلماء والأدباء أكثر مما ترجم للملوك والصحابة .
ثانياً — أنه تحرى الدقة في تحقيق الأعلام وضبطها وتقييدها بالحركات ليسهل نطقها ، واستوثق من سنى الميلاد والوفاة .

وايكن يؤخذ على هذا الكتاب مأخذان :

أولهما — أنه رتب الأعلام على أسماء أصحابها ، وإن لم يشتهروا بها ، متبعاً في ذلك سنة أصحاب المعاجم التاريخية في عصره ، ممن ترجموا لابن سينا — مثلاً — في باب الحاء ؛ لأن اسمه الحسين ، ولصلاح الدين الأيوبي في باب الياء ؛ لأن اسمه يوسف ؛ وهكذا .

ثانيهما — أن ابن خلسكان على الرغم من نزاهته وميله إلى الإنصاف ، فإنه لم يستطع التخلص من أثر العصبية النصرانية أو المذهبية . فمرة يمدح ويسرف في المدح ، وأخرى ينتقص من حق صاحب الترجمة إلى حد أنه يفسد عليه شهرته .

على أن أهميته — بالقياس إلى العصر الأيوبي — آتية من كونه عاشر الكثيرين من علماء الشطر الأخير من حياة الدولة الأيوبية ، ورأى بنفسه كثيراً من علمائها وفضلائها ، وكان صديقاً لهم .

ومن الصعب علينا بعد ذلك أن نحصى بالدقة مراجع ابن خلكان ، وإن كنا نعرف إلى أى حد كان فضل المؤرخين السابقين عليه عظيما ، ونرجح أنه كان كثيره كثير الاعتماد على النقل والرواية ، وأنه أخفى شخصيته بعض الشيء فى كتابه . على أنه من حيث الأنساب ، لابد أن يكون قد اعتمد على السمعانى وابن الكلبي . وأما من حيث التواريخ فقد اعتمد على كثيرين ، منهم ابن الأثير ، والعماد الأصمهانى . ولإبن خلكان ناحية أخرى ، كان من أجلها خليقا بأن يذكر فى مكان آخر من هذا البحث أيضا ، ونعنى بها ناحية الأدب . فالواقع أن عبارة ابن خلكان فى كتابه عبارة جيدة .

وهى إذا قورنت بعبارة غيره من المؤرخين توشك أن تبرزها ، ولا نظير لها غير عبارة ابن الأثير . ولابن خلكان شعر لطيف أيضا ^(١) .

القفطى

وهو الوزير أبو الحسن على بن يوسف بن إبراهيم بن عبد الواحد ، الملقب جمال الدين . ولد عام ٥٦٨ هـ بمدينة (قفط) من أعمال قوص ، فنسب إليها . وهو غير الشيخ بهاء الدين القفطى الفقيه الذى حارب التشيع بمدينة قوص ، ونجح فى محاربته . تلقى جمال الدين علومه بالقاهرة ، ثم أنتم دراسته ببيت المقدس ، وقضى نحوا من خمسة عشر عاما بهذه المدينة ؛ ثم رحل بعدها إلى حلب ، وهناك عهد إليه القيام على إدارة الأموال بها عام ٦١٠ هـ . وبقى يشغل هذا المنصب إلى أن أصبح وزيراً فى مدينة حلب ، وذلك عام ٦٣٣ هـ . فظل وزيراً بها حتى مات عام ٦٤٦ هـ .

وكان لجمال الدين غرام شديد بالكتب ، فكانت تحمل إليه من الآدق ، وجمع

(١) راجع تراجم ابن خلكان فى الطبعة الأخيرة من كتابه وفيات الأعيان — نشر الدكتور فريد رفاعى .

منها ما لا يوصف ؛ وكانت مكتبته تساوى خمسين ألف دينار ، ولم يكن يحب من الدنيا سواها . ولم يخلف ولدا ، فأوصى بمكتبته للملك الناصر صاحب حلب .

وأكثر كتب القفطى فى التاريخ : كتاريخ القاهرة ، وتاريخ اليمن ، وتاريخ المغرب وتاريخ السلاجقة . غير أن الباحثين لا يكادون يعرفون له غير الكتب الآتية :

إنباء الرواة على أنباء النحاة ، وأخبار مصر — من ابتدائها إلى أيام صلاح الدين الأيوبي — فى ستة مجلدات ، وأخبار الحمد بن من الشعراء وأشعارهم — يريد الشعراء الذين نسموا بمحمد مرتين — على حروف الأبيجد ، بحسب أسماء آبائهم (١) .

غير أنه لم يصل إلينا من كتب القفطى غير كتابه (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) وهو معجم تاريخى للفلاسفة ، والأطباء ، والعلماء من العرب وغيرهم ، مرتبين فى هذا الكتاب على حروف الأبيجد كالمعتاد .

وتنحصر أهميته فى أنه يرينا صورة من علم العرب بمؤلفات الاغريق . وفى نهاية الكتاب يتحدث المؤلف عن حكماء تبتدىء أسماؤهم بالكسى : كأبى على بن سينا وغيره . وكتاب القفطى هذا بالنوادر والطرائف أشبه منه — فى نظرى — بالكتاب العلمى الذى يتوخى فيه صاحبه الدقة والصحة . ذلك أن أخباره عن فلاسفة الاغريق — على وجه التمثيل — قليلة ، فضلا عن أنها عارية من التحقيق العلمى فى جملتها . ومع ذلك فلا غنى للباحث عنها .

وذلك أن ابن القفطى إذا أطل الحديث عن أحد فلاسفة الاغريق ؛ كان لحديثه قيمة كبرى : ولكنه إذا اختصر فإنه يقتصر على ذكر . نادرة ، أو طريقة ، ونحو ذلك . مثال ذلك أن القفطى ذكر فى كتابه الشاعر هو ميروس باسم (أوميروس) فقال : كان هذا الرجل من رجال يونان ، الذين عانوا فى الصناعة الشعرية والمنطق وأجادها . وجاءه (أتابو) الملاجن فقال : اهجنى لأفتخر بهجائك ، إذ لم أكن أهلا لمديحك .

(١) أنظر فوات الوفيات ج ٢ ص ٩٦ . وأنظر معجم الأدباء ج ٥ ص ٤٧٧

فقال له : لست فاعلا ذلك أبداً . قال : فأنى أمضى إلى رؤساء اليونانيين فأشعرهم بذلك . قال أوميروس مرتجلا : بلغنا أن كلبا حاول قتال أسدٍ بجزيمة قبرص ، فامتنع عليه أنفةً منه ، فقال له الكلب : إننى أمضى فأشعر السباع بضعفك . قال له الأسد : لأن تعيرنى السباع بالنكول عن مبارزتك أحب إلىَّ من أن ألوث شاربى بدمك !

وعند هذا الحد تنتهى ترجمة هذا الشاعر اليونانى الكبير فى كتاب ابن الفطلى . وأما مصادر المؤلف فكثيرة ، منها :

ابن النديم ، وإسحق بن حنين ، وأبو حيان التوحيدى ، والكندى ، ويحيى النحوى ، وآخرون .

والحكماء الذين يعينهم ابن الفطلى فى كتابه هم أصحاب العلم بالطب ، والألسنيات ، والمنطق ، والأخلاق ، والمهندسة ، والرياضة ، والفلك ، والتنجيم ، والشعر .

وفى الكتاب تظهر شخصية ابن الفطلى — إلى حد ما — من حيث كونه رجلا مصريةً ، سنيا ، مبغضا للفلسفة . وأسلوبه فى الكتاب مرسل إرسالاً تاماً ؛ اللهم إلا فى بعض قطع بسيطة من كلامه ؛ حين نرى المؤلف يعبر عن رأى ما ، متحمساً له تحمساً قويا . فهنا يعمل المؤلف قليلاً إلى السجع ، على عادة غيره من الكتاب فى ذلك الوقت . غير أنه لا يلبث أن يعود سريعاً إلى إرسال كلامه ، غير متقيد بالسجع .

الأدقوى

وهو كمال الدين جعفر بن ثعلب بن جعفر الأدقوى الشافعى المتوفى عام ٧٤٨ هـ . كان فقيهاً وأدقياً ، ولد عام ٦٨٥ بادنو من مدن الصعيد ، وعاش بقرية بالقرب من القاهرة ومات بها .

وهو من كتاب التراجم ، إلا أنه اقتصر من هذه على تراجم المصريين خاصة .

بل كان أكثر عصبية من هذا الحد ، فوضع كتاباً في تراجم النابيين من صعيد مصر بوجه أخص . ولذا اشتهر من كتبه اثنان هما : « كتاب البدر السافر ، وتحفة المسافر ، في تراجم مشاهير القرن السابع » . وكتاب « الطالع السعيد الجامع لأسماء الفضلاء والرواة بأعلى الصعيد » .

وقد انتفعنا كثيراً بالأخير منهما في هذا البحث كما رأيت . فقد ترجم الأدفوى في كتابه لثلاثة وتسعين وخمسةائة رجل وامرأة من نجباء صعيد مصر وحده . ومهد لهذه التراجم بمقدمة في وصف هذا الإقليم ، وحدوده ، ومحاسنه ، وغرائبه ، وأقسامه ، ومدنه وما به من ربط وزوايا ، وأماكن للعالم والعبادة ، وأسواق ، وحمامات ونحو ذلك . ولا نطيل في وصف هذا الكتاب ، فقد رجعنا إليه كثيراً في هذا البحث — كما قلنا — وفي ذلك مايدل على قيمته وغنائه .

وإن كان ثم شيء يؤخذ عليه ، فهذا الشيء هو تعصب المؤلف لإقليمه تعصباً كبيراً يجب أن يتنبه إليه المؤرخ . فإذا فعل ذلك فانه واجد في هذا الكتاب فوائد تاريخية، لا يجدها في سواه .

* * *

وبحسبنا هذا القدر في الكلام عن كتاب التراجم ، لننتقل منهم إلى كتاب السير وسنكتفي من هؤلاء — كما قلنا — بأحدهم ، وهو :

ابن سراج

أبو الحسن بهاء الدين يوسف بن رافع بن تميم بن محمد قاضي حالب ، ولد بالموصل سنة ٥٣٩هـ ، ودرس بها ، ثم رحل إلى بغداد ، وتعلم هناك ، وعين هامةيداً بالمدرسة النظامية ، ثم صار أستاذاً بمدرسة الموصل الكبرى . وخرج بيت الله عام ٥٨٣هـ ، وعرج في عودته

على دمشق ، حيث لقي السلطان صلاح الدين الأيوبي ، والتحق بخدمته ، وعينه السلطان قاضياً للمسكر في بيت المقدس . ولما توفي صلاح الدين رحل إلى حلب ، وعين قاضياً بها ، وكانت له مكانة رفيعة في هذه المدينة . وكان له نفوذ كبير في عهدى الظاهر والعزیز . « وقد استغل نفوذه هذا في الإكثار من المدارس ، ووقف المال عليها . » ثم اعتزل ابن شداد الناس والحكومة لمنافسة كانت بينه وبين آخرين معه على قضاء حلب ؛ ونزع ابن شداد طيلسانه . فأثنى الملك الظاهر ، وجلس مجلساً عاماً أحضر فيه الأكابر ، ثم شرع الظاهر نفسه يعدد مناصب ابن شداد ، وأخذ في تقريع القاضي كمال الدين ، الذي كان من المزاحمين له في منصب القضاء ، وقال للحاضرين : كلكم تمضون الساعة مشاة إلى دار بهاء الدين ، وتكشفون رؤوسكم له ، ولا تزالون به حتى يرضى . ففعلوا ذلك . وعاد بهاء الدين إلى منصبه .

أما كتب ابن شداد فمنها : « تاريخ حلب » ، و « دلائل الأحكام في الفقه » ، و « ملجأ الأحكام عند التباس الأحكام » (٢)

غير أن الكتاب الذي من أجله سقنا الحديث عن ابن شداد هو كتابه :

« النوادر السلطانية والحاسن اليوسفية » . وهو في سيرة السلطان صلاح الدين

الأيوبي ، ألفه بعد وفاته ، وجعله قسمين :

الأول — في نشأة صلاح الدين وأخلاقه .

والثاني — في بعض وقائمه وغزواته .

وفي القسم الأول من الكتاب يبدأ ابن شداد الكلام في صفة من صفات السلطان ؛

— كصفة العدل — بآية قرآنية ، أو حديث نبوي ، أو بهامعاً ؛ ثم يذكر معاملته من تمسك

(١) أنظر دائرة المعارف المجلد الأول العدد الرابع ص ٢١٠

وأنظر تاريخ آداب اللغة لجورجي زيدان العدد الثالث ص ٦٣

(٢) ابن خلكان ج ٢ ص ٣٥٤

السلطان بهذه الصفة ؛ ويذكر طرفاً من نواته في ذلك . ثم يختم الحديث في هذه الصفة بالدعاء للسلطان أن يرحمه رحمة واسعة .

أما في القسم الثاني من الكتاب — فيتحدث ابن شداد عن وقائع السلطان حديثاً يمتاز من حديث غيره من المؤرخين بفاحية هامة ؛ هي أنه كان كثيراً ما يعتمد فيه على مشاهداته ومعلوماته ، لا على الروايات التاريخية المختلفة التي اعتمد عليها مثل أبي شامة ، وابن واصل ، وغيرهما .

وهو ، من أجل هذا ، قد استطاع أن يكشف لنا عن حوادث هامة في حياة السلطان السياسية ، وجوانب قيمة من حياته الخلقية ، قد لا نجد لها مثلاً هذا الوضوح في المصادر الأخرى .

فن الأمور التي كشف عنها كتاب ابن شداد ؛ مسألة المفاوضات التي دارت بين صلاح الدين ، وبين الإنكشار (يريد الملك ريشارد قلب الأسد) ؛ وهي المفاوضات التي سفر فيها العادل بينهما .

وفي موضع من هذه السيرة التي كتبها ابن شداد قوله : « ولقد كان حبه للجهاد ، والشغف به قد استولى على قلبه ، وسائر جوانحه استيلاء عظيماً ، بحيث ما كان له حديث إلا فيه ، ولا نظر إلا في آفته ، ولا كان له اهتمام إلا بجهاده ، ولا ميل إلا لمن يذكره به ويحثه عليه . ولقد هجر في محبة الجهاد في سبيل الله أهله ، وأولاده ، ووطنه ، وسكنه ، وسائر بلاده . وقنع من الدنيا بالسكون في ظل خيمة ؛ تهب بها الرياح ميمنة وميسرة . ولقد وقعت عليه الخيمة في ليلة رجيية على مرج عكا . فلو لم يكن في البرج لقتلته . ولا يزيده ذلك إلا رغبة ومصابرة واهتماماً . وكان الرجل إذا أراد أن يقترب إليه يحثه على الجهاد . وأنا ممن جمع له فيه كتاباً ، جمعت فيه آدابه ، وكل آية وزدت فيه ، وكل حديث روى في فضله . وكان — رحمه الله — كثيراً ما يباطله ، حتى أخذه

منه ولده الأفضل . عز نصره . ثم حكى ابن شداد أنه سار مع السلطان على الساحل في طلب عكا ، وكان الزمان شتاء ، والبحر هائجاً ، وموجه كالجبال — قال : فعظم أمر البحر عندي ، حتى خيل إلى أنه لو قال السلطان لى : إن جُزرت في البحر ميلاً واحداً ملكتك الدنيا ، لما كنت أفعل . هذا كله خطر لى ، لعظم الهول الذى شاهده من حركة البحر . فبينما أنا في ذلك إذ التفنت إلى — رحمه الله — وقال : أما أحكى لك شيئاً في نفسى ؟ إنه متى ما يسر الله تعالى فتح بقية الساحل ، قسمت البلاد ، وأوصيت ، وودعت ، وركبت هذا البحر إلى جزائره ، واتبعتهم فيها ، حتى لأبقى على وجه الأرض من يكفر بالله ، أو أموت . فعظم وقع هذا الكلام عندي ، حيث ناقض ما كان خطر لى . وقلت : ليس في الأرض أشجع نفساً من اللولى ، ولا أقوى منه نيةً في نصره دين الله . وأستأذنت في أن أحكى له ما كان خطر لى ، فحكيت له . (١)

ذكرنا هذا النص من كتاب النوادر السلطانية لابن شداد لأننا قرأنا للأستاذ لين بول في نهاية كتابه (صلاح الدين) فصلا متعاً بعنوان : صلاح الدين والأساطير . وفيه عرض لنا المؤلف طائفة صالحة من الأساطير الأوروبية الشائقة حول شخصية هذا السلطان العظيم ، ثم ألقى المؤلف على نفسه هذا السؤال :

كيف أن الشرق — وهو مسقط رأس صلاح الدين ، ومسرح الكثير من حوادثه المأمة — أهمل شخصية هذا البطل إهمالاً تاماً في الأساطير ، برغم أنه — أى الشرق — لم يحتقر هذا الفن ، وكان له فيه قصص ألف ليلة وليلة ؟

وللاجابة عن سؤال الأستاذ لين بول نقول :

إننا نجب معه لإختفاء اسم صلاح الدين من عالم القصص والأساطير . ولسكننا نرى — في الوقت نفسه — أن الشرق العربى قد استعاض عن هذه القصص الخرافية ، بأخرى حقيقية ، كانت أبلغ في نفسه من الخرافة على طرائقها ، فوجد في تلك القصص

الخطيئة — أو السير — ما يكفي لتغذية خياله ، وإرضاء ميوله الفنية الخالصة . ثم يصح أن يكون للفقيه ورجال الدين ، لتوجيههم الصدق ، والدقة ، والأمانة فيما يكتبون ، أثر واضح في اتجاه كهذا .

ومثل ذلك يقال أيضاً في (سيرة السلطان الملك الظاهر بيبرس) التي كتبها له :

ابن عبد الظاهر

وهو محي الدين أبو الفضل عبد الله بن رشيد الدين أبي محمد عبد الظاهر بن نشوان السعدي الجذامي المصري . ولد بالقاهرة عام ٢٦٠ هـ ، وتوفي بها عام ٦٩٢ ع . « ولا نعرف الكثير من حياته ، فقد لعب دوراً هاماً في حكم الملك الظاهر بيبرس ، والمنصور قلاوون ، والأشرف خليل من سلاطين المماليك البحرية . وكان صاحب ديوان الإنشاء لكل واحد منهم . وتقول بعض الروايات إنه كان أول من تولى هذا المنصب . وتقول أخرى إن ابنه كان أول من تولاه . وكان عليه — بحكم منصبه — أن يقرأ جميع الرسائل والوثائق الهامة . ويظهر أنه قام بهذه المهمة في عهد الملك بيبرس ؛ لأنه حضر يمين الولاية التي أقسمها هذا الملك للخليفة عام ٦٦١ هـ . وهو الذي أنشأ يومئذ خطبة الخليفة . وقام ابن عبد الظاهر بتدبير شؤون الدولة عندما كان يحكم البلاد ابن قلاوون نيابة عن أبيه ، حين كان هذا غائباً في إحدى رحلاته » (١)

وأما كتب ابن عبد الظاهر فأهمها تاريخ له ؛ كتبه عن حكم السلاطين الثلاثة الذين خدمهم وهم : الظاهر بيبرس ، والمنصور قلاوون ، والأشرف خليل . ويقال إن المقرئ أفاد كثيراً من هذا الكتاب ، وذلك فيما يختص بتاريخ هؤلاء الثلاثة . والمؤلف — غير ما تقدم — كتاب « تمام الحمايم » . تكلم فيه عن الحمايم الزاجل (٢) .

(١) دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول العدد الرابع ص ٢٢٤

(٢) خطط المقرئ ج ٢ ص ٢٣١

وله مقامة طويلة في مصر والنيل . غير أن الكتاب الذى يعنينا هنا هو .

سيرة السلطان الملك الظاهر بيبرس

وهي منظومة شعرية ، أرخ فيها لهذا السلطان ، ووصف حياته . ولم نستطع نحن أن نطلع عليها . ولسكننا نعلم أن الذى نثرها هو « شافع بن علي بن عباس العسقلاني » ، والظاهر أن ابن عبد الظاهر هو الذى طلب منه أن ينثرها له .
وفي ذلك يقول شافع هذا :

« وكان كاتب سره البليغ — محبى الدين أبو الفضل عبد الله بن شيخ الإسلام . رشيد الدين عبد الظاهر — قد افتتح أيامه بنظم سيرة ؛ رتل منها سور محاسنه صورة . صورة ، وأرخ وقايحه التى هي في صحايف حسناته مسطورة ، فأطال وأطاب ، وخطب بأمتع خطاب ، وأتى على مجموع أيامه يوماً يوماً . لكن اقتضى الحال أن يثبت منها الغث والسمين ، وأن يكررها يشافه به سمع سلطانه من إطراء وإن كان فيه صادقا لا يمين . وكان رحمه الله قد تحدث معى في اختصارها ، فلم يتفق في حياته ، ولم يقع تأديباً معه في إثبات لقبه ونفى إثباته . وقد اختصرتها رغبة في الإيجاز الذى هو عين البلاغة . وعدوبة مياها الفصاحة المساعة ، وذكرت منها الأهم المقدم ، لتأخذ مطالعها ، وتروق مراجعتها ، وبالله التوفيق » (١)

فانظر إلى أدباء هذا العصر من كتاب وشعراء ومؤرخين ، كيف لم يكتبوا في ملوكهم المعجبين بهم قصصاً خيالية ، ولا أخرى حقيقية ، وإنما اكتفوا بطريقة واحدة هي طريقة كتابة السير ، إما شعراً ، وإما نثراً ، ولا ريب في أن المزاج الشرقى لذلك الوقت كان لا يميل إلى غير هذه الطرق ، ولا يستجيب لغير تلك الأساليب .



وقبل أن ندفع فصل التاريخ ، لانبجد بدأ من عرض هذا السؤال ، والنظر في الإجابة عنه ، وهو : إلى أى حد كانت عناية المؤرخين المصريين يومئذ بالشعب ؟

نحن نعرف أن الأدب الأيوبي — باستثناء الكتب الشعبية — كان ارستقراطياً في مجلته . غير أن هذا إن جاز في الشعر ، فلا ينبغي أن يجوز في النثر التاريخي بوجه أخص . لأن التاريخ مسؤول عن العناية بالأمة كلها بجميع طبقاتها . ومع ذلك فلم نجد من المؤرخين الذين أشرنا إليهم من عني بالشعب عناية تستحق الذكر .

ولنضرب لذلك مثلاً (بالجماعات) ؛ وهي حادث عظيم الأهمية بالنسبة للشعب المصري . ومصر قد منيت بهذه المجاعات في العصرين الفاطمي والأيوبي ، ثم في العصر المملوكي ، وكانت لهذه المجاعات آثارها السيئة في البلاد . ومع ذلك فلم نجد مؤرخاً مصرياً كابن واصل يذكرها بأكثر من هذه العبارة وهي قوله :

« وفي هذه السنة كان الغلاء العظيم بالديار المصرية ، وتعذرت الأقوات بها ، حتى أكل الناس الميتة ؛ وأكل بعضهم بعضاً ، ثم تبع ذلك فناء عظيم وموتان » (١) .

أما الذين تنبهوا لذلك فهم رجال الطبقة التي تلت ابن واصل من المؤرخين ؛ كالقرنزي ، وأبي الححسن . بل إن الأول منهما — وهو القرنزي — فكر في الحلول الاقتصادية التي يمكن التغلب بها على مواجهة المجاعة . وكان من أثر ذلك أن ألف كتابه « كشف الغمة وغياث الأمة » ؛ وقد نشر حديثاً .

الفصل التاسع

الموسوعات

سقطت بغداد عام ٦٥٦ هـ في أيدي التتار ، ودفع هؤلاء الطغاة بتلك المدينة الإسلامية العظيمة إلى الويل والدمار ، وعاثوا فيها فساداً وإتلافاً ، وانهاكوا على علمائها قتلاً وازهاقاً ، ثم لم يكفهم أن انتقموا لأنفسهم من الأرواح ، حتى راحوا ينتقمون لها من الكتب والمؤلفات -- وهى يومئذ تراث أجيال مضت ، وأزمته قضت -- فألقوا بهذه الكتب كلها في نهر دجلة ، وقضوا بهذا العمل على بغداد قضاءً أدبياً وسياسياً في وقت معاً ؛ ثم أتى تيمورلنك ، في أواخر القرن السابع الهجرى ، فذهب بالبقية الباقية من هذه المدينة البائسة ، وتركها الناس تحتضر بين يدى الطاغية ، وفروا بحياتهم إلى مصر ؛ وقد وقف سلاطينها يومئذ وقتهم المشهورة ضد التتار ، وأثبتوا للعالم الإسلامى أن انهمزام هؤلاء الطغاة ميسور ، وأن إنقاذ الحضارة الإسلامية منهم أمر غير غدير .

وفتحت مصر أبوابها للأجئيين إليها من العلماء والأدباء والفضلاء ، فكثرت الرحلة من هؤلاء إلى البلد الذى جمع سكانه بين الكرم والشجاعة ، واستطاع أمراؤه وحكامه أن يدروا أنه خطر هذه الغارة التى باقت حدها من التوحش والقسوة والشناعة . وهناك فى مصر أمن العلماء على نفوسهم ، وراحوا يلتفتون إلى واجبههم الذى أوحى به ظروفهم ، فاتجهت نيتهم إلى إنقاذ الثقافة الإسلامية من مخالب الجهل والوحشية ، وذلك بجمع المواد التى تتألف منها هذه الثقافة فى كتب كثيرة ، على شكل موسوعات عظيمة ، لاندع صغيرة ولا كبيرة من مواد هذه الثقافة إلا أحصتها . وكان هناك باعث آخر على تأليف الموسوعات ، وهذا الباعث هو ديوان الإنشاء . والاهتمام به فى الواقع هو الذى

شجع العلماء والأدباء على ذلك الاتجاه .

ومن الحق أن يقال إن العصر المملوكي لم يكن مبتكراً كل الابتكار لفكرة الموسوعة .^(١) إذ الموسوعات العربية لها وجود على سابق لهذا العصر بمدة كبيرة . ولعل « الجاحظ » أول كاتب في الاسلام يمكن أن يكون خليفاً باسم (الموسوعي) . والحق أن كتب الجاحظ مجتمعة يمكن أن تكون موسوعة كبرى لم يسبق إليها . ثم يصح أن يكون رجال (كابن قتيبة) ، و (أبي حيان التوحيدي) ، و (صاحب كتاب الأغاني) موسوعيين بهذا المعنى . ثم لا مفر بعدئذ من النظر أيضاً إلى رسائل (إخوان الصفا) على أنها موسوعة فلسفية . حتى إذا وصلنا إلى (ابن سعيد) في كتابيه المعروفين : «المغرب في حلل المغرب» و «المشرق في حلل المشرق» — وجدنا أنفسنا أمام موسوعة أدبية تاريخية . غير أنها نسبت برمتها إلى ابن سعيد ، مع أن هذا الرجل هو آخر فرد من أفراد أسرة كبيرة تضافرت كلها على تأليف هذا السفر العظيم ، وقيل إنها قضت في تأليفه مائة وخمس عشرة سنة ، أو تزيد .

ثم إن موسوعات العصر المملوكي لم تسكن مرتبة على حسب أحرف الهجاء ، لأن كل واحدة منها ذات موضوع خاص ، وغاية معينة ، هي التي تحكم في نظام الموسوعة ، وخطتها .

والموسوعات المملوكية مشهورة ؛ يتداولها الباحثون إلى يومنا هذا بالاطلاع . وسنتحدث هنا عن ثلاث فقط من هذه الموسوعات ، وهي :

كتاب نهاية الأرب للنويري .

وكتاب مسالك الأبصار لابن فضل الله العمري .

(١) كلمة موسوعة ترجمة لا يطلق عليه الفرنج Encyclopedia وهو لفظ مركب من ثلاثة مقاطع : en بمعنى في ، Syclo بمعنى دائرة ، pedia بمعنى تعليم . فنكون الترجمة الحرفية لهذا اللفظ « في دائرة التعليم » . ولذلك ترجمها البستاني « دائرة معارف » ، أما المجمع اللغوي بدمشق فاطلق عليها اسم « مملكة » اسم لمكان من علم . وصاحب مفتاح السعادة هو الذي أطلق عليها اسم موسوعة .

وكتاب صبح الأعشى للقلقشندي .
وتقع كلها في حدود العصر الذي نؤرخ له — لولا أن صاحب السفر الأخير
يتجاوز هذا العصر بشيء قليل .

نهاية الأرب

لعل هذه الموسوعة تعتبر أولى الموسوعات التي ظهرت في العصر المملوكي ، وصاحبها
هو أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدايم المعروف بشهاب الدين النويري . ولد
حوالي عام ٦٧٧ هجرية بقرية من قرى بنى سويف اسمها نوير . ونشأ بهذه القرية ثم
سافر إلى قوص — وهي يومئذ من أعظم البيئات العلمية بالديار المصرية ، فتربى بهذه
المدينة تربية علمية ، وعلمنا بحياة هذا الرجل ضئيل ، على كثرة من كتبوا عنه ، ومنهم
« الزر كلّي » في كتابه قاموس الأعلام ، « وعلى باشا مبارك » في الخطط التوفيقية ،
« وابن حجر العسقلاني » في الدرر الكامنة ، و « السيوطي » في حسن المحاضرة . غير
أن هؤلاء جميعا قد اكتفوا بمجرد الإشارة الخفيفة . فقال عنه صاحب (الدرر الكامنة)
على وجه التمثيل : « وسمع من الشريف موسى بن علي بن أبي طالب ، ويعقوب
الهندباني وغيرهما ، ونسخ من البخاري ثمانى نسخ ، وكان يكتب النسخة ويقابلها
ويبيعها بألف درهم ؛ وجمع تاريخا حافلا بخطه ، وباعه بألفي درهم ، وهو في ثلاثين مجلدة ،
وحصل له عند الملك الناصر حظوة ، ووكله في بعض أموره ، وباشر نظر الجيش
بضرابلس ، وكان حسن الشكل ؛ ظريفاً ، متودداً حتى مات في رمضان سنة ٨٧٣٣هـ . (١)
وأما كتابه (نهاية الأرب) فقد ألفه في زمن صاحبه الملك الناصر محمد بن قلاوون
التي تقدم ذكره ، وذلك في ثلاثين جزءاً^(٢) . وذكر في مقدمته أنه اشتغل بصناعة الكتابة ،

(١) الدرر الكامنة . الجزء الأول ص ١٩٧ .

(٢) الكتاب من تصوير أحمد زكي باشا وهو موجود بدار الكتب المصرية وقد فرغت الدار فعلا
من طبع ١٣ جزءاً منه .

ثم اشتغل بأعمال الحكومة ، فعمل في جرائد الحساب والمقاييس ، ثم انصرف بعدها إلى الأدب ، وتبرأ من الأعمال التي كان يمارسها قائلاً : « فنبذتها وراء ظهري ، وعزمت على تركها في سرى دون جهرى ، وسألت الله تعالى الغنية عنها ، وتضرعت إليه فيما هو خير منها ، ودرغبت في صناعة الآداب ، وتعلقت بأهواها ، وانتظمت في سلك أربابها . ورأيت غرضي لا يتم بتلقيها من أفواه الفضلاء شفاها ، فامتطيت جواد المطالعة ، وركضت في ميدان المراجعة ، وحيث ذل لي مركبها ، وصفا لي مشربها ، آثرت أن أجرد منها كتابا أستأنس به ، وأرجع إليه ، وأعوّل فيما يعرض لي من المهمات عليه . فاستخرت الله سبحانه وتعالى ، وأثبت منها خمسة فنون ، حسنة الترتيب ، بيّنه التقسيم والتبويب ؛ كل فن منها يحتوى على خمسة أقسام :

الفن الأول — في السماء والآثار العلوية ، والأرض والعالم السفلية .

والفن الثاني — في الإنسان وما يتعلق به .

والفن الثالث — في الحيوان الصامت .

والفن الرابع — في النبات .

والفن الخامس — في التاريخ .

وتلك رؤوس الموضوعات التي تعرض لها النويرى في كتابه ، وقد صرّح لنا أنه استعان عليها بالاطلاع ، ومن ذلك نعلم أنه أراد أن يلم بأكثر المعارف الانسانية في عصره ، وأنه رغب في هذه الفنون أو الأقسام . والقارىء لكتابته يدرك منذ بدايته إلى نهايته ، أنه مزج فيه العلوم بالآداب . فاذا تحدث مثلاً عن السماء فانه لا يقف عند ما وصل إليه المنجمون والفلكيون في زمانه من علمى الفلك والتنجيم ، وإنما يتجاوز هذا إلى ذكر ماورد في القرآن عن السماء ، وما ورد في الحديث عنها . وهنا لا يكتفى النويرى بالأحاديث الصحيحة ، بل يذكر معها الأحاديث الضعيفة ، ثم يتوخى بعد ذلك ذكر

الأمثال العامة التي وردت فيها كلمة (سما)، ثم ينتهي من ذلك إلى إيراد طائفة صالحة من الشعر الذي وصف به السماء ، أو الذي أتى فيه تشبيه السماء ؛ كقول ابن المعتز :

كأن سماءنا لما تجلّت خلالَ نجومها عند الصباح
رياض بنفسج خضيل نداء تفتح بينه نورُ الأفاحي

ثم ينتقل من الأبيات التي ورد فيها ذكر السماء إلى الأبيات التي فيها ذكر الفلك ، ومنها أبيات المعري :

ياليت شعري وهل ليت بنافعة ماذا ورائك أو ما أنت يا فلك ؟
كم خاض في إثرك الأقوامُ واختلفوا قدماً فما أوضحوها حقاً ولا تركوا
شمس تقيب ويقفو إثرها قر ونور صبح يوافي بعدها حلك
طحن طحن الرحي من قبلنا أنما شتى ولم بدر خلق أئمةً سلكوا

ومثل قصيدة ابن الشبل البغدادي التي أولها :

بربك أيها الفلك المدار أقصد ذا المسير أم اضطرار ؟

ثم ينتقل من السماء والفلك ، إلى الكلام عن الكواكب السبعة ، والملائكة ، والشمس ، والقمر ، وهكذا . فمما نقله في وصف الشمس — على سبيل المثال — قول الطغرائي :

وكانما الشمس المنيرة إذ بدت والبدر يمنح للغيب وما غرب
متحاربان : لذا مجنّ صاعه من فضة ولذا مجنّ من ذهب

وهكذا نجد الصنعة الأدبية غالبية على هذا الكتاب ، وبخاصة في فنونه الأولى ؛ حتى نجد الفن الثالث ، والرابع ، والخامس توشك أن تكون كلها أدباً خالصاً . فقد اشتمل الفن الخامس منها — بنوع خاص — على كثير من أمثال العرب ، وعلى كثير من أشعارهم التي تجري مجرى الأمثال ، وذلك من لدن امرئ القيس ، إلى العصر الذي

عاش فيه النويرى . وتحدث المؤلف فى الفنون الباقية الأخرى عن الجون ، والفناء ، والموسيقى ، ومجالس الخمر ، وأسماء الشراب ، وأوصافه ، وعن الزهد ، والأدعية ، ونحو ذلك .

وفى الفن السادس يتحدث النويرى عن نظام الحكومة ، مبتدئاً بالملك أو السلطان ، فيصف حقوقه وواجباته . ثم يتحدث عن الوزارة وأقسامها ، وما يشترط فى الوزير . ثم عن الجيش ، ونظامه ، وسلاحه ، والغزو فى البر ، والغزو فى البحر . ثم عن القضاء وشروط تولى القاضى ، وما يجب عليه ، وما يجب له . ثم يتحدث عن ولاية المظالم ؛ وهى المحاكم التى أنشئت لحكمة الأشرف ورجال الدولة . ثم يأتى على ذكر الحسبة ، وما يشترط فى المحتسب ، وما يقوم به هذا الموظف الخطير من الأعمال الجسام ، كالإشراف على شؤون التمرين والتجارة ، ومراقبة الزنادقة ، ونحو ذلك . وتعرض المؤلف فى هذا القسم من كتابه للبلاغة ، فعرض لبيان التقاليد التى يتبعها الكتاب فى رسائلهم ومنشوراتهم ، وأتى على طائفة من رسائل البغاء منذ عهد النبى إلى عهده تقريباً ، فعرضها عرضاً منظماً ، وانتفعنا نحن ، كما انتفع غيرنا ، من ذلك كثيراً .

قال المصنف : « وما أوردت فيه إلا ما غلب على ظى أن النفوس تميل إليه ، وأن الخواطر تشتمل عليه . ولو علمت أن فيه خطأ لقبضت بنائى ، وغضضت طرفى ، ولقد تبعته فيه آثار الفضلاء قبلى ، وسلكته منهمجهم فوصلت بحبالهم حبلى » . إلى آخر ما ذكره فى المقدمة .

تلك موسوعة النويرى — وهى كما رأينا ثمرة طيبة لمطالعات عنيفة شيقة ، انغمس فيها المؤلف زماناً طويلاً ، وانغمست فيه زماناً طويلاً — وما الأدب كما يقول الغريبيون إلا مغامرة الروح فى عالم الكتب ، أو مغامرة الكتب فى عالم الروح .

ومن السهل على قارئ هذه الموسوعة أن يعرف أن صاحبها قد اعتمد فى كتابتها على مصادر كثيرة ، منها على سبيل المثال :

كتب ابن المقفع ؛ مثل كلىة ودمنة ، والأدبن الصغفر والسكبر ، وغر ذلك .
وكتاب عيون الأخبار لابن قنبة . نقل عنه كثرأ من الحكم والأمثال ،
وقوانين الملك .

وكتاب المنهاج لأبى عبد الله الحسين الجرجانى الشافعى ، المتوفى سنة ٣٠٤ هـ . نقل
عنه كثرأ فى شروط الجهاد والإمامة ، ونحو ذلك .

وكتب الماوردى — مثل كتابه (الأحكام السلطانية) وكتاب (قانون الوزارة) .
إلى غيرها من الكتب السكثيرة كنهج البلاغة ، وكتب الجاحظ ، والحررى الخ .

مسالك الأبصار

وجدنا في « نهاية الأرب » موسوعة أدبية ، من أغراضها جمع المعلومات الجغرافية التي تلزم لرجل الديوان .

وسنجد في كتاب « مسالك الأبصار » موسوعة توشك أن ينحصر موضوعها في هذه المعلومات الجغرافية التي تلزم لصاحب الديوان . فقد أتى فيها المؤلف بوصف الممالك الشرقية ، وقال إنه إذا مد الله في عمره فسيؤلف كتاباً آخر في موضوع الممالك الغربية . وأكبر الظن أنه لم يضع هذا الكتاب ، فقد مات في التاسعة والأربعين من العمر ، بعد حياة قضاهها في حركة نالت من أعصابه مثلاً عظيماً .

ومؤلف (مسالك الأبصار) هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمرى ، ذكر صاحب (الدرر السكمانية) نسبه كاملاً ، وقال : إنه ولد في الثالث من شوال سنة سبع مائة للهجرة ، وقرأ العربية على كمال الدين ابن قاضي شبيهة ، وقرأ الفقه على شهاب الدين بن المجد ، وغيره ، وقرأ الأحكام الصغرى على ابن تيمية ، وتخرج في الأدب على الشهاب محمود ، والوداعي ، وشمس الدين بن الصائغ الكبير ، وأبي حيان ، وغيرهم . وكان يتوقد ذكاء ، مع حافظة قوية ، وصورة جميلة ، واقتدار على النظم والنثر ، مع سعة الصدر ، وحسن الخلق ، وبشر الحيا . ومع هذا ، فن ترجمته حياة ابن فضل الله العمرى نعلم أنه لم يكن حليماً بهذه الدرجة ؛ فلقد كتب العمرى الإنشاء بمصر ودمشق ، ولما ولي أبوه كتابة السر كان هو يقرأ كتب البريد على السلطان ، ثم غضب عليه السلطان ، وذلك في سابع عشر من ذى الحجة عام ٧٤٠ هـ ، وولاه كتابة السر بدمشق ، وكان سبب ذلك أن السلطان عين — بشفاعة بعض الأمراء — رجلاً قبطياً في وظيفة كاتب السر بديوان الإنشاء ، فغضب ابن فضل الله من القبطى ، لا لشيء إلا لأنه قبطى ؛ فلم يلتفت السلطان الناصر إلى ابن فضل الله العمرى ، وكتب للقبطى توقيعه على كره

من العمرى ؛ ثم لم يكتف السلطان بذلك ، بل أمر ابن فضل الله أن يكتب زيادة في معلوم الكتاب القبطى ، فقام العمرى بين يدى السلطان مغضباً ، وقال : خدمتك على حرام . ! فاشتد عليه غضب السلطان . ثم أعلم شهاب الدين العمرى أباه بالأمر ، فقامت قيامته ، ونهض من فوره ، ودخل على الناصر ، واعتذر ، واعترف بالخطأ ، وسأله العفو ؛ غير أن السلطان لم يقبل عذره فى ذلك الحين ، وأمره أن يقيم ابنه علاء الدين مكان ابنه شهاب الدين ، وأن يلزم شهاب الدين بيته . ثم مات أبوه بعد هذا الحادث بمدة قصيرة ، فرفع شهاب الدين ظلامته إلى السلطان ؛ يسأله فيها السفر إلى الشام ، فحركت الظلامه ما كان ساكناً فى قلب السلطان ، فأمر الدويدار بطلبه ، ثم صدره واعتقله ، وكان ذلك فى شعبان سنة ٧٣٩ هـ . وتجهز الزمان للشهاب أكثر من هذا الحد ، إذ اتفق أن بعض الكتّاب من أعدائه نقل عنه أنه كان زور توقيعاً فى الديوان ، فأمر السلطان الناصر بقطع يد الشهاب ، فقطعت ، وزج به فى السجن . ثم نسى السلطان أمره ، حتى رفع الشهاب إليه قصته يسأل فيها الافراج عنه . فسأل عنه الناصر فلم يجد من يعرف خبره ، ولا سبب سجنه . فقليل أسألوا عنه أحمد بن فضل الله^(١) ، فسألوه فعرف قصته ، فأخبرها مفصلة ، فأمر الناصر بالافراج عنه ، وذلك فى ربيع الآخر سنة أربعين وسبع مائة للهجرة . واستدعاه الناصر فاستحلفه على المناصحة ، فدخل دمشق فى الحرم سنة ٧٤١ هـ ، فباشرها عوضاً عن الشهاب يحيى بن القيصرانى ، ولم يزل بدمشق إلى أن عزل بأخيه بدر الدين ، فى صفر سنة ٧٤٣ هـ . وطلب إلى مصر لكثره الشكايات منه ، فشفع فيه أخوه علاء الدين ، فعاد إلى دمشق ثانية بغير عمل . فلما وقع الطاعون فى هذه المدينة عزم على الحج ، ثم توجه بزوجه إلى القدس ، فماتت عنه ، فدفنها ، وعاد هو إلى دمشق ، فمات بحمى أصابته . وذلك فى يوم عرفة سنة ٧٤٩ هـ .

تلك حياة عالم من علماء العصر المملوكى ، كان غزير المادة ، واسع الاطلاع ، خصب

(١) لا بد أن يكون هذا شخصاً آخر غير شهاب الدين صاحب المسالك .

النتاج . فمن كتبه التي صنفها : مختصر ثلاثد العقيان ، والنبذة الكافية في معرفة الكتابة والقافية ، والشعريات ؛ وهي مجموعة رسائل ، وممالك عباد للصليب ، وكلها كتب مخطوطة ، ثم كتاب التعريف بالمصطلح الشريف ، وبقظة الساهر ، ونفحة الروض ، ودعوة الباكي في الأدب ، وكتاب صباية العشاق في أربع مجلدات ؛ وموضوعه المدائح النبوية ، وكتاب فواصل السمر في فضائل آل عمر ^(١) .

قال صاحب الدرر الكامنة : وكان أصل نسبته — أي نسبة ابن فضل الله العمري — إلى عمر بن الخطاب تصنيف كتابه فواصل السمر في فضائل آل عمر في أربع مجلدات ^(٢) .

غير أن أجل كتب ابن فضل الله العمري هو كتابه الذي مر ذكره :

مسالك الأبصار في ممالك الأبصار

وهو في أربعة عشر جزءاً ^(٣) وموضوع الكتاب — كما يدل عليه عنوانه — هو الجغرافيا — أو — كما يقول المؤلف « وصف الأرض وما اشتملت عليه برأ وبحراً ، وهو عقيان : أولها — في الأرض ، وثانيهما — في سكان الأرض . والقسم الأول منهما نوعان : أولها المسالك ، وثانيهما الممالك .

أما المسالك ، ففيها وصف لمقدار الأرض ، وهيئتها ، وذكر للأقاليم السبعة ، والبحار وما يتعلق بها ، وذكر للطرق ، وذكر للقبلة ، وكيف يستدل عليها الخ .

وأما الممالك ، ففيها وصف لممالك الإسلام وحدها ، لم يتجاوز حدها ، قائلًا في ذلك : « وإن كان في المعرفحة ، وفي الجسم صحة ، وللهمة نشاط ، وللنفس انبساط ، لأذيلن بممالك الكفار هذا التصنيف الخ » .

(١) وذكر أيضاً باسم « فواصل السمر في فضائل عمر » من غير « آل » وهو في أربع مجلدات .

(٢) الدرر الكامنة ج ١ ص ٣٣١ .

(٣) لم يطبع منها حتى الآن غير الجزء الأول قام بطبعه المحرم أحمد زكي باشا .

وأما القسم الثانى من الكتاب فأنواع أو أبواب : منها باب فى المقارنة بين المشرق والمغرب ، وباب فى الديانات ، وباب فى طوائف المتدينين ، ثم باب فى التاريخ — أرخ فيه للدول التى جاءت قبل الاسلام ، ثم للدول الكائنة فيه بالفعل . .

وليس شك فى أن مجرد النظر فى أبواب الكتاب لا يعطى فكرة كاملة عنه ، ولا عن قيمته ، أو طريقته فى التأليف . وإنما السبيل إلى كل ذلك هو الاطلاع عليه . ومن يفعل يجد أمامه عالما من علماء مصر فى تلك الفترة ، أخذ نفسه بالتدقيق والتحقيق ، معرضا ، فى كل ما أورده فى كتابه من الأخبار العجيبة ، عن الخرافات والخيالات السخيفة ، فائلا فى ذلك :

« ولم أذكر عجيبة حتى فحصت عنها ، ولا غريبة حتى ذكرت الناقل ، لتكون عهدتها عليه . » وقال « ولم أقبل إلا عن الأعيان الثقات ، من ذوى التدقيق فى النظر ، والتدقيق فى الرواية » . ومع هذا كان المؤلف يتبع كل رأى غريب يفقد من عنده ، يوافق فيه صاحب هذا رأى ، أو يخالفه .

وظاهرة أخرى ، يعرفها القارىء فى كتابه منذ النظرة الأولى له فى هذا الكتاب ؛ هى أن صاحبه مزج — على عادة المؤلفين فى زمانه — العلم بالأدب مزجا قويا جدا . فهو من هذه الناحية إذن شبيه بالنويزى صاحب « نهاية الأرب » ، وإن كانت موسوعة النويزى هذا أوسع مجالا ، وأكثر اتساعا لأنواع المعارف الإنسانية المعروفة فى زمانه .

وأن القارىء الحديث ليعجب كل العجب من كتاب موضوعه « الجغرافيا » يتعرض فيه المؤرخ لسكل هذه المعلومات الكثيرة ، والمعارف العديدة : من أدب ، إلى دين ، إلى تاريخ ، إلى آثار . وهذا كله فضلا عما اشتملت عليه هذه الموسوعة من الجغرافيا التى هى الموضوع الأصل للكتاب . ولكن هكذا كانت طريقة التأليف فى مصر فى

تلك العصور ؛ وهى طريقة لها مزاياها ، ولها مع هذا عيوبها ، فى نظرنا نحن المحدثين ، وإن كان الباعث عليها - كما قلنا - هو جمع المعارف الانسانية كلها فى إطار من الأدب مرة ، كما فى نهاية الارب للنويرى ؛ ومن الجغرافيا مرة ، كما فى كتاب المسالك ؛ ومن الكتابة الديوانية مرة ثالثة ، كما فى كتاب صبح الأعشى .

بقى أن نورد هنا قطعة من كتاب المسالك لتكون نموذجاً لطريقة صاحبه فى تأليفه :
فى الباب السادس ، من القسم الأول ، من هذا الكتاب حديث طويل عنوانه « فى أحوال الأرض » . تسكلم فيه عن الجبال ، وعن الأنهار ، وخص منها نهر النيل ببحث جميل ؛ وأشار فيه إلى أصوله ، ومنابعه ، واكتشاف المسلمين لهذه المنابع قبل الفرنجة ، ومحاولة الملوك من بنى أيوب أنفسهم - كالمملك الصالح نجم الدين - معرفة ذلك . ثم انتقل من الكلام عن الأنهار ، إلى الكلام عن البحيرات ، ثم إلى الكلام عن « الآثار البينة فى أقطار الأرض » ، فتكلم عن الكعبة ، والمسجد النبوى ، والمسجد الأقصى ، ومسجد عمرو بن العاص بالفسطاط ، ومسجد قرطبة ، وهياكل اليونان ، والصلابة ، والصابئة ، والصين ، وبيوت النيران ، والأهرام ، وأبى الهول ، وسجن يوسف ، وحمود السوارى بالإسكندرية الخ .

وأخيراً أتى فى كلامه عن الآثار المشهورة فى أقطار الأرض إلى الحديث عن الديارات والحنات . فتكلم عن ديارات العراق ، والحيرة ، والشام ، وفلسطين ، واليمن ، ومصر ، ذاكراً أنه كان بمصر إلى زمانه عدد كبير من الأديرة ، وصف منها سبعة عشر ديراً ، كانت من خير متنزعات الدنيا . قال المؤلف : ومنها :

دير بمفسى :

وهو مشهور من أعمال مصر ، وهو عامر برهبانه ، ناضر بسكانه . ذكر بعض المتقدمين أنه إذا كان يوم عيده ، أخرج الرئيس الذى فى الدير الشاهد فى تابوته ، ويسير التابوت على وجه الأرض ، فلا يقدر أحد يمسه ولا يجبسه ، حتى يرد البحر فيفطس فيه ، ويرجع إلى مكانه . قلت : وهذه حكاية مكذوبة لاصحة لها . وإنما الذى بلغنى - وأنا بمصر تلك المدد الطويلة - أنه إذا كان أول تحرك النيل يُخرجُ تابوت - يقال إن فيه

إصمغ الشهيد — ويرى في البحر ، وذلك لوقت معلوم ، يسمونه عيد الشهيد ، ويكون الذي يرميه بعض كبراء القبط ، ويظن القبط أن رى الإصمغ سبب الزيادة . وإنما هو بمشيئة الله وتدرته ^(١) ومنها :

ودير نربا :

وهو بالجيزة . وله في النيل منظر عجب ، لأن الماء يحيط به من جميع جهاته ، ويزيد في حسن متزهاته . فإذا تصرف الماء أظارت أرضه غرائب النوار ، وعجائب الزهور المشرقة الأنوار ، وله خليج ينساب انسياب أرقم ، وعليه شطوط كأنها بالدبياج تُرقم . وهو متصيدٌ ممتع ، أنشد فيه ابن البصرى قوله :

أنشط للشرب ياسيدى فيومك هذا دقيق الدروز ؟

فعندى لك اليوم مشـويـتـا نـ سرقتهما من دجاج العجوز

أنشط عندى على نبتين على لوزتين ، على قطرميز ؟

ونقصد « تها » وديراً لها به منبت الورد والمرحوز

ونشرب فيها برطل وجام وطاس وكاس وكوب وكوز النخ

وحديث المؤلف عن الديور حديث جميل ، وله أرجوزة كبيرة ألفها في دير منها ، يقال له (الدير الأبيض) بالوجه القبلى .

وهذا الباب الذى كتبه ابن فضل الله العمرى عن الأديرة يمدنا بصورة شائقة لنوع من الحياة الاجتماعية ، والأدبية ، كان يحياها سكان هذه الأديرة ، وكانت تنعم بها طائفة مثقفة من أمراء مصر وشعرائها فى تلك الأماكن النائية .

وفوق هذا كله ، نرى مؤلف مسالك الأبصار يعنى عناية عظيمة بمصر من جميع جوانبها ؛ ومنها جانب الشعر . ولذا أمدنا هذا المؤلف أيضاً بقائمة طيبة لأسماء شعراء من المصريين بلغ مجموعهم نحواً من خمسين ؛ وأولهم تميم بن المعز ^(٢) .

(١) مسالك الأبصار ج ١ ص ٣٦١ .

(٢) أنظر مسالك الأبصار ج ١٢ ص ٣٠٠٣ .
مخطوط بدار السكتب ، إذ لم يطبع من المسالك غير الجزء الأول فقط .

صبح الأعشى

عرفنا أن «نهاية الأرب» عبارة عن موسوعة كبيرة، أتت على كثير من المعلومات العامة في العصر المملوكي، غير أن صاحب هذه الموسوعة صبغها بصبغة الأدب، أو كان الأدب اسمي ما يهدف إليه في كتابه.

والأدب هنا بالمعنى العام، لا الخاص، والمعنى العام للأدب يوشك أن يكون مرادفاً «لثقافة العامة» في عصرنا هذا.

أما صاحب كتاب «صبح الأعشى» فسرى أنه حصر نفسه في صناعة الإنشاء؛ ولكنه اتخذ من الكلام عن الإنشاء ذريعة إلى جمع كثير من المعارف الإنسانية في عصره، فنجح بذلك في الوصول إلى غرضين:

أولهما — إستيفاء البحث في صناعة الكتابة، وما يلزم لها.

وثانيهما — مجارة الذوق العام، وقد كان يميل إلى هذا النوع من التأليف؛ وهو النوع الذي تغلب عليه صفة الجمع أكثر من أى شيء آخر.

ومؤلف صبح الأعشى هو أحمد بن علي بن أحمد — أو — أحمد بن عبد الله بن أحمد، ولقبه أبو العباس شهاب الدين القلقشندي — نسبة إلى (قلقشندة) من أعمال قليوب بالديار المصرية. ولقد ذهب المؤلف في كتابه إلى أنه من أصل عربي — لأنه من بني بدر، وبنو بدر من فزارة، وفزارة من ذبيان، وذبيان من غطفان، وغطفان من قيس، وقيس من مضر.

قال المؤلف: «وأما بنو بدر فهم بنو بدر بن عدى بن فزارة، وفيهم كانت رئاسة بني فزارة في الجاهلية، يرأسون جميع غطفان، وتدين لهم قيس . . . ومن بني بدر هؤلاء، وبني عمهم بني مازن جماعة بالقليوبية بالديار المصرية، ثم قال: وبنو بدر هم قبيلتنا التي إليها نعتزى، وفيها ننسب، وأهل بلدتنا قلقشندة نصفهم من بني بدر، ونصفهم من بني مازن». (١)

(١) الجزء الأول من صبح الأعشى ص ٣٤٥.

وتربى الرجل في الاسكندرية ، وكان من أساتذة سراج الدين أبو حفص عمر الشهرىانى ، وقيل إنه أجازته بالتدريس سنة ٧٧٨ هـ وعمره يومئذ إحدى وعشرون سنة .
ثم في عام ٧٩١ هـ دخل المؤلف ديوان الانشاء بمصر ، وكان رئيسه يومئذ القاضى بدر الدين بن القاضى علاء الدين بن القاضى محبى الدين بن فضل الله العمرى صاحب كتاب (مسالك الأبصار) الذى مر ذكره .

وألف القلقشندى كتباً كثيرة منها :

نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب — ألّفه للعزیز الأشرف أبی الحاسن یوسف الأموی ، وقال إنه أحب أن یخدم خزائنه العالیة بتألیف کتاب فی أنساب العرب ، یجدد بعد الطوموس رسومها ، ویطلع فی أفق الزمان بعد الأفول نجومها . ورتبه علی مقدمة ، ومقصد ، وخاتمة .

وفی کتابه صبح الأعشى جزء من نهاية الأرب فی معرفة أنساب العرب

ومن كتبه أيضاً : « قلاند الجمان فی التعریف بقبائل عرب الزمان » — قال إنه ألّفه فی القبائل العربیة التي تقيم فی أيامه بالديار المصریة ، لحاجة كاتب الإنشاء إلى معرفة ذلك فیا يصدره من كتب إلى رؤساء هذه القبائل . وبناء علی مقدمة ، ومقصد ، وخاتمة .
ثم من كتبه أيضاً « حلیة الفضل وزینة السکرم فی المغامرة بین السیف والقلم »
الخ . غیر أن أجل كتبه ، وأعظمها فائدة ، کتاب :

صبح الأعشى فی کتابہ الانسان :

أشار فی مقدمته إلى مكانة مصر من العالم الاسلامی فی زمانه ، وإلى أنها صارت داراً للخلافة العباسیة ، وقراراً للملکة الاسلامیة .

تفاهت علاء والشباب رداؤھا فما ظنکم بالفضل والرأس أشیبُ

ثم ذکر أن المؤلفین فی صناعة الإنشاء كانوا فرقا مختلفة :

ففرقة عنیت بأصول الصنعة ، كما عنیت بشواهدھا .

وفرقة جنحت إلى ذکر المصطلحات ، و بیان مقاصدها .

وفرقه عنيت بالتماذج الانشائية نفسها ليقتبس منها من يطالعها ، ويهتم بها .
ثم قال إنه لم يظفر بعد بكتاب يجمع بين هذه الأغراض الثلاثة ، فقام هو به .
أما المصادر التي اعتمد عليها الفلقشندى في كتابه فـكثيرة ، ذكر اثنين منها في
مقدمته ، وأشار إلى بقيتها في تضاعيف كتابه .

فأما المصدران اللذان ذكرهما في مقدمته فهما :

كتاب التعريف بالمصطلح الشريف ، لابن فضل الله العمرى .

وكتاب تنقيف التعريف ، لتقى الدين بن ناظر الجيش .

قال عن الأول : إنه قد ترك من مقاصد المصطلح أموراً لا يسوغ تركها .

وقال عن الثانى : إنه أهمل في كتابه مقاصد غير المصطلح لاغنى للكاتب عنها .

فنجاء هو وتصدى لتسكلة مارآمن النقص في الكتابين .

وأما المصادر التي ذكرها المؤلف في تضاعيف كتابه فـكثيرة ، حسبنا هنا أن نشير
بمبها إلى كتاب مسالك الأبصار ، ثم إلى كتب أخرى ، منها كتاب المعارف لابن قتيبة ،
ومروج الذهب للمسعودى ، وسرور النفس للتيقاشى ، وتهذيب الأسماء واللغات للنووى ،
وفضائل الفرس لأبى عبيدة ، وتاريخ المدينة لابن النجار ، وتاريخ عماد الدين صاحب
حماه ، ثم كتاب الروض المعطار ، وكتاب الأطوال ، وكتاب الباب ، وكتاب المشترك ،
وكتاب الأنساب ؛ وغيرها .

وأما مادة الكتاب نفسه ، فقد جعلها المؤلف في مقدمة ، وعشر مقالات ، وخاتمة .
(فى المقدمة) : ذكر فضل الكتابة ، ومدح أفاضل الكتاب ، وذم الحق منهم ،
وحدد معنى الكتابة لغة واصطلاحاً ، وبين معنى الإنشاء ، والفرق بين كاتب الإنشاء
وكاتب المال ، وكتب فصلاً في ترجيح الشعر على النثر ، وفصلاً في صفات الكتاب
وأدابهم ، وفصلاً في هل يجوز للنساء أن يتعلمن الكتابة أو — لا ؟ مستشهداً في كل ذلك
بأقوال من سبقوه من الكتاب ، كسهل بن هارون ، والصولى ، وابن مائى ، وغيرهم .
(فى المقالة الأولى) : حديث فيما يحتاج إليه الكاتب من النحو ، والصرف ، والبديع

والبيان ، وأشعار العرب ، وأخبارهم ، وأنسابهم ، والخط ، ومعرفة المداد والكاغد ، وأنواع الأقلام الخ .

(وفي المقالة الثانية) : حديث في الجغرافيا عن المسالك ، والممالك ، وشكل الأرض ، والبحار ، والجهات الأربع . وفي هذه المقالة جزء للتاريخ ، ذكر فيه ملوك الاسلام من عهد الخلفاء الراشدين ، فالأمويين ، فالعباسيين ، ثم الفواطم ، وملوك المسلمين في الأندلس ، وبلاد المغرب ؛ وخص مصر ، والشام بفصل خاص ؛ وصف فيه هذين الاقليمين وضفا جغرافيا مسهباً الخ .

(وفي المقالة الثالثة) : حديث عن الكنى ، والألقاب ، وأرباب الوظائف الادارية المختلفة . وأسهب في وصف الورق ، وما يناسب كل مقدار منه من الأقلام ، وما تفتتح به الكتابة ، وما تختتم به ، وهكذا .

(وفي المقالة الرابعة) : حديث في البلاغة من حيث اللفظ ، ومن حيث المعنى ، ومواضع الشعر من المكاتبات . وتحدث عن صيغ الكتابة ، وتاريخ هذه الصيغ من لدن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، إلى زمنه .

(وفي المقالة الخامسة) : حديث عن الولايات ، وبيان طبقاتها ، كولاية الخلافة والسلطنة ، والولايات الصادرة عن الخلفاء والملوك ، وما يكتب عن السلطان بالديار المصرية ، والشام ، والحجاز لأرباب السيوف والأقلام ، وأرباب الوظائف الديوانية ، والدينية ، وغير ذلك . ثم تحدث عن البيعات والعهود الخ .

(وفي المقالة السادسة) : حديث عن الوصايا الدينية ، والمساحات ، والاطلاقات ، والتوفيق بين السنين القمرية والشمسية ، وتحويل السنين بعضها إلى بعض الخ .

(وفي المقالة السابعة) : حديث في الاقطاعات ، والمقاطعات ، وأصل ذلك في الشرع ، وما كتب في ذلك منذ الزمن القديم ، إلى زمن المؤلف .

(وفي المقالة الثامنة) : يتحدث المؤلف عن الأيمان ، الشرعية منها وغير الشرعية ؛ كما يتحدث عن اللغو ، وعن اليمين النعموس ، وأيمان الملوك ، ونحو ذلك .

(وفي المقالة التاسعة) : يتحدث عن عقود الصلح للمسلمين ، وغير المسلمين ، وعن المهدن الواقعة بين ملوك الاسلام ، وملوك الكفر ، وبين ملوك المسلمين بعضهم وبعض ، وهكذا .

(وفي المقالة العاشرة) : يتحدث عن الكتابة والكتاب . ويبدأ بالحديث عن الكتابة الجدية ، ثم عن الكتابة الهزلية ، وهكذا .

(وفي الخاتمة) : يذكر أموراً تتعلق بديوان الإنشاء غير أمور الكتابة . فيتكلم عن البريد ، وعن الحمام الزاجل ومطاراته ، وأبراجه ، وعن مركب الثلج الواصلة من البلاد الشامية إلى الملوك بالديار المصرية ، وعن المناور ، والمحرقات التي كانوا يستعملونها في إحراق زروع العدو ، ومراعيهم بأطراف البلاد ، وهكذا .

ومات القلقشندي عام ٨٢١ هـ وعمره خمسة وستون سنة .

ومن أجل ذلك ، ترددنا في الكتابة عنه كرجل من رجال الموسوعات في العصر المملوكي الأول ؛ وهو العصر الذي يقع بين عامي ٦٤٨ ، ٧٨٤ هـ . ولكن الخوض في حديث الموسوعات العربية ، هو الذي جعلنا نترجم للقلقشندي على اعتبار أنه من مخضرمي العصرين المملوكي الأول ، والمملوكي الثاني .

وفي الكتاب الذي نتعرض ، بمشيئة الله ، فيه لوصف الحركة الفكرية في هذا العصر الأخير ، نرجو أن نتحدث عن المقرئ ، والسيوطي ، وغيرهما من علماء الموسوعات العربية في مصر ، بنفس الطريقة التي وصفنا بها علماء الموسوعات في هذا الفصل .

الفصل العاشر

الفلسفة (١)

كان من أهم الفروق التي أشرنا إليها بين الدولة الفاطمية ، والدولتين الأيوبيه والملوكية ، فرق يتصل بالعقل . وظهر هذا الفرق في ميل الدولة الفاطمية إلى الفلسفة ، لحاجتها إليها في نشر عقيدة دينية شعرت يومئذ بغرابتها كل الغرابة على الأوساط السنية في مصر . على حين أبغضت الدولتان السنيتان هذه الفلسفة ؛ لأن المذهب السني واضح ، لا يحتاج إلى الاستعانة بها .

وإليك أولاً بعض الأمثلة التي توضح كراهية الناس في المهديين الأيوبي والملوكي للفلسفة :

قال صاحب النجم الزاهرة في بعض كلامه عن صلاح الدين الأيوبي : « وكان مبغضاً لكتب الفلاسفة ، وأرباب المنطق ، ومن يعاند الشريعة . ولما بلغه عن السهروردي ما بلغه ، أمر ولده الملك الظاهر بقتله ، وكان ذلك بحلب سنة ٥٨٨ هـ . قال : وفيها توفي

(١) تعتبر الفلسفة — في نظر الكتاب الإسلاميين — واحداً من مجموعة علوم أطلقوا عليها اسم (علوم الأوائل) أو (علوم القدماء) أو (العلوم القديمة) . وهو اسم أطلقه هؤلاء الكتاب على تلك العلوم التي نعتت إلى البيئة العلمية الإسلامية بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتب اليونانية تأثيراً مباشراً ، أو غير مباشر ؛ وهي التي يسمونها (كتب الأوائل) في مقابلة (علوم العرب) أو (العلوم الحديثة) ؛ وفي مقابلة (العلوم الشرعية) على وجه التخصيص .

وفي مقدمة علوم الأوائل : الرياضيات ، والطبيعات ، واللاهيات ، مما اشتملت عليه دائرة مسارف اليونان ؛ أي الفروع المختلفة من رياضة ، وفلسفة ، وطبيعة ، وطب ، وفلك ، وموسيقى ، وما إليها . ونظراً إلى أن الاشتغال بهذه العلوم قد ارتبط بالتقاليد الأفلاطونية الحديثة ، فقد أدخل في علوم الأوائل ، وعلوم الفلسفة ممارسة علوم السحر ، والظلمات ، والতিরنجيات ، إلى جانب علم التنجيم .

أنظر كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية — مقالة جولدميسير ص ١٢٣ .

يجي السهروردي المقتول بحلب . وكان يعانى علوم الأوائل ، والمنطق ، والسيمياء ، وأبواب النيرنجيات - جمع نيرنج وهو شيء من السحر - فاستمال بذلك خلقا كثيرا ، وتبعوه . وله تصانيف في هذه العلوم . واجتمع بالملك الظاهر ، فكتب أهل حلب إلى السلطان صلاح الدين : أن أدرك ولدك ، وإلا تتلف عقيدته . فكتب إليه أبوه صلاح الدين بإبعاده ، فلم يبعده . فكتب بمنظرته ؛ فناظره العلماء ، فظهر عليهم بعبارة . فقالوا : إنك قلت في بعض تصانيفك : إن الله قادر على أن يخلق نبيا ؛ وهذا مستحيل . فقال : ما وجه استجالتك ؟ فإن الله هو الذي لا يمتنع عليه شيء . فتمصبوا عليه النخ . (١)

هكذا كانت الدولة الأيوبية عنيفة في معاملة الفلاسفة ، لانتهاون في تعقبهم ، ولا تتساهل في قتلهم وإبادتهم ، ولا تقبل منهم جدلا ، ولا ترضى منهم عملا . وما دامت هذه الدولة دينية ، وسياسية ، فقد نظرت إلى السهروردي ، وأمثله على أنهم خطر ديني وسياسي في وقت معا .

وتم مثل آخر لهذه السكراهية :

كان ابن الصلاح الشهرزوري ، المتوفى عام ٦٤٣ هـ ، تلميذا لشخصية علمية كبيرة من شخصيات القرنين السادس والسابع للهجرة ؛ وهى شخصية كمال الدين بن يونس الموصل . عرفه ابن خلكان ، وكان على اتصال به ، فقدم لنا صورة واضحة لما كان عليه هذا العالم من عبقرية ، واتساع أفق ، ومشاركة في نواح عديدة من نواحي العلم . وأقبل عليه الطلاب من كل صوب ، يأخذون عنه علوم الدين والدنيا . وكان من بينهم ابن الصلاح الشهرزوري هذا . وقد أصبح فيما بعد من أكبر أئمة الحديث في عصره . رحل ابن

الصلاح إلى الموصل ، ليلقي كمال الدين بن يونس ، ويتلقى عنه درساً في المنطق سرّاً . إلا أن الشهرزورى بالرغم من تردده على أستاذه مدة طويلة ، وبالرغم مما أظهره الأستاذ من حسن الاستعداد لتعليمه ، لم يستسغ علم المنطق ، ولا استطاع هذا العلم أن ينفذ إلى عقله . فلم يسع كمال الدين بن يونس إلا أنه قال له :

يا فقيه — المصلحة عندى أن تترك هذا الفن .

قال له : ولم ذلك يا مولانا ؟

قال : لأن الناس يعتقدون فيك الخير ! . وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد . فكأنك تقسد رأيهم فيك ، ولا يحصل لك من هذا الفن شيء فقبل الشهرزورى نصيحة أستاذه . وترك الاشتغال بالمنطق . غير أنه لم يكتف بترك الاشتغال بهذا العلم ، حتى صار خصماً لدوداً له باسم الدين . وأفتى الشهرزورى بفتوى حرم فيها المنطق على المسلمين . وجاءت هذه الفتوى ضمن إجابة أجاب بها سائلاً سأله (واعلمه يكون هو الذى وضع هذه الأسئلة لنفسه) :

هل الشارع قد أباح الاشتغال بالمنطق تعلماً أو تعليماً ؟ وهل يجوز أن نستعمل المصطلحات المنطقية فى إثبات الأحكام الشرعية ؟ وماذا يجب على ولى الأمر فعله بإزاء شخص من أهل الفلسفة ، معروف بتعليمه فيها ؛ وهو مدرس بمدرسة من المدارس العامة ؟

فبدأ الشهرزورى إجابته بقوله ، يصف الفلسفة ووصف أهل السنة لها :

« إن الفلسفة أسُّ السفه والانحلال ، ومادة الخيرة والضلال ، ومثار الزيف والزندقة . ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة ، المؤيدة بالحجج الظاهرة ، والبراهين الباهرة »

وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر . وليس الاشتغال بتعليمه ، أو

تعلّمه مما أباحه الشارع ، ولا أحد من الصحابة والتابعين ، والأئمة المجتهدين ، والسلف الصالحين

وأما استعمال المصطلحات المنطقية ، في مباحث الأحكام الشرعية . فننظر للفكرات المستبشرة ، والرقاعات المستحدثة . وليس بالأحكام الشرعية — والحمد لله — افتقار إلى المنطق أصلاً . . . فالواجب على السلطان أن يدفع عن السامعين شر هؤلاء المشائيم ، ويخرجهم عن المدارس ، ويبعدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفنهم ، وأن يعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الاسلام . . . ومن أوجب هذا الواجب عزل من كان مدرساً مدرسة من أهل الفلسفة ، والتصنيف فيها ، والإفراء لها ، ثم سجنه ، وإلزامه منزله .

يقول الأستاذ جولد تسيهر — وهو صاحب المقال الذي نقلنا عنه هذا النص السابق : « وليست فتوى ابن الصلاح الشهرزورى هذه ، إلا تعبيراً عن رأى السائد في البيئات السنية ، في مناطق واسعة من العالم الإسلامى ، في ذلك العصر » (١)

وبقى هذا الكره للفلسفة ، من جانب المسلمين ، في عهد بنى أيوب ، إلى مجيء دولة المماليك ؛ فظهرت آثار هذا الكره أيضاً في كتاب الطالع السعيد للأدوفى .

فقد عرض الأدوفى هذا لترجمة رجل من أقربائه ، واسمه عبد القادر بن مهذب بن جعفر ، فوصفه بالذكاء ، والجود ، والتواضع . ثم قال :

« وكان إسماعيل المذهب ، مشتغلاً بكتاب الدعائم — تصنيف النعمان بن محمد — وكان فيلسوفاً يقرأ الفلسفة ، ويحفظ من كتاب زجر النفس ، وكتاب إيلوخيا (٢) ، وكتاب التفاحة المنسوب لأرسطو » (٣)

(١) كتاب اتراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص ١٥٨ — ١٦٢ .

(٢) لعله يريد (إيثولوجيا) في الأخلاق . وهو الكتاب الذى نشره الكندى الفيلسوف .

(٣) الطالع السعيد ص ٧٥ .

ثم ختم الأدفوى هذه الترجمة بقوله :
 « ومرض فلم أصل إليه ، ومات فلم أصل عليه . وأظن وفاته عام ٧٢٥ هـ أو عام ٧٢٦^(١) .

ووصف الأدفوى في كتابه هذا إقليم قوص . واختص مدينة (قنا) بالكلام في محاسنها فقال :

« ولا يكاد يوجد بها أجزم ، ولا أبرص ، إلا نادراً ، وفي حكم العدم ، ولا شيء من الأمراض التي تُعاف ، ولا مجسم ، ولا معتزلي ، ولا فيلسوف ، ولا مجوسى ، ولا وثنى . وليس بالإقليم من اليهود إلا نحو عشرة أنفس ، أو أقل »^(٢) .

فانظر إلى هذا المؤلف السنى كيف يعتبر الفيلسوف والمعتزلي كالمجسم والوثنى كالمجوسى؟ وكيف يقيس هؤلاء جميعاً بذوى العاهات المزمنة ؛ كالأجزم ، والأبرص ، ومن به أذى من جسمه ، أو مرض تعافه النفس ؟

* * *

فى فصل من فصول هذا البحث ؛ عنوانه (عقيدة الأشعرى)^(٣) أوضحنا كيف انتشرت هذه العقيدة انتشاراً عظيماً ، عرفنا فى أثناءه «بمذهب أهل الحق» أو «مذهب أهل السنة والجماعة» . كما أوضحنا كيف انتصر لهذه العقيدة ثلاثة رجال ، وهم :

أبو بكر الباقلانى المتوفى عام ٤٠٣ هـ . وله قريب من خمسين ألف ورقة . فى الرد على أهل البدع ، وإمام الحرمين الجوينى ، وتلميذه أبو حامد الغزالى ؛ وقد تولى كل منهما الرد على الفلاسفة ، فيما خالفوا فيه عقائد الدين .

ومنذ يومئذ اختلطت الفلسفة نوعاً ما بالتوحيد ، وظهر أثر ذلك فى التأليف ، وتكلم الأشاعرة فى مسائل ثلاث هى : الصفات ، وخلق القرآن ، ورؤية الله . وتوسطوا

(١) الطالع السعيد ص ٧٥ .

(٢) نفس المصدر — المقدمة ص ١٩ .

(٣) أنظر ص ٧٨ من مجلتنا هذا .

في هذه المسائل كلها بين المجسمة الذين تمسكوا بجرفية القرآن ، وبين المعتزلة الذين ذهبوا إلى نفي الصفات .

ثم ما كاد الأشاعرة ينتهون من تقرير مذهبهم ، والاستعانة بالمنطق ، والفلسفة في تقرير هذا المذهب ، حتى راحوا يهاجمون الفلسفة ، ويكفرون الفلاسفة . وكتب الغزالي في هذا المعنى كتابيه المشهورين ؛ وهما « مقاصد الفلاسفة » تلخص فيه مذاهبهم بمهارة ونزاهة ، و « تهافت الفلاسفة » ؛ وفيه كانت حملته التي ستخف بها مذاهبهم ، وانتهى إلى تكفير رجالهم . ومات عام ٥٠٥ هـ .

وكان لموقف الغزالي — كما قلنا — أثره البالغ في ركود التفكير الفلسفي في الشرق الاسلامي . وانتقل هذا التفكير الفاسفي — إذ ذاك — إلى الغرب الاسلامي . ولو أنه لم يدم هناك . وكان من أظهر رجاله : ابن باجة المتوفى عام ٥٣٣ هـ ، وابن الطيفل المتوفى عام ٥٨١ هـ ، وابن رشد المتوفى عام ٥٩٥ هـ . وهذا الأخير يبرزهم جميعا .

ووضع ابن رشد هذا كتابه « تهافت التهافت » رداً على كتاب الغزالي ، الذي تقدم ذكره . ولكن خصوم ابن رشد نشطوا للإيقاع به عند الخليفة المنصور ، وانتهى الأمر بنفيه ، وإحراق كتبه ، وإصدار منشور^(١) رسمى من الخليفة بمنع الاشتغال بالفلسفة . وإن عاد فمنا عنه فيما بعد .

ومنذ وفاة هذا الفيلسوف الإسلامي الكبير ؛ وهو ابن رشد ، لم يظهر في العالم الإسلامي كله فيلسوف في خطورة شأنه . ولا نكاد نستثني من الفلاسفة الإسلاميين إذ ذاك غير ابن ميمون ، وابن عربي ، وابن سبعين ؛ وكلهم من أبناء القرن السابع الهجري . ولا يبلغ أحد منهم شأواً ابن رشد .

وفي مصر نفسها بقي مذهب الأشاعرة مرفوع الرأس ؛ حتى ظهر ابن تيمية الذي مر ذكره في فصل الفقه ، فهاجم الفرق المختلفة ، واشتدت وطأته على فرقة الأشاعرة بنوع

(١) إقرأ هذا المنشور في كتاب « قصة النزاع بين الدين والفلسفة » للدكتور توفيق الطويل ،

خاص . قتل شأنهم بعض الشيء ، ولكن لم يكن من نتيجة ذلك كله أن مضى الناس في حركة التجديد ، أو أقبلوا على دراسة الفلسفة الإسلامية من جديد . وذلك أن حزب السنة كان قد نشط ، ومضى غلاته في إسماعيلهم وتعصبهم .

* * *

وقد عرض السيوطي في كتابه (حسن المحاضرة) لذكر من كان بمصر من أرباب المعقولات ، وعلوم الأوائل ، والحكماء ، والأطباء ، والمنجمين فذكر منهم :
بليطان الطبيب النصراني ، الذي مات سنة ١٨٦ هـ وسعيد بن نوفل ، الطبيب النصراني أيضاً الذي كان في خدمة أحمد بن طولون .

وأبا الحسن علي بن الإمام الحافظ أبي سعيد بن يونس ؛ وكان يشتغل بالتنجيم . وله زيج يعرف باسم « الزيج الحاكبي » ، ومات سنة ٣٩٩ هـ .
وأبا الصلت أمية بن عبدالعزيز بن أبي الصلت الداني ؛ كان رأساً في معرفة الهيئة ، والنجوم ، والموسيقى ، والطبيعة ، والرياضيات . ومات سنة ٥٢٨ هـ .
والرشيد بن الزبير الأسواني — ذكره العماد في الخريدة . ؛ وقال إنه كان ذا علم بالهندسة ، والمنطق ، وعلوم الأوائل . وقتل سنة ٥٦٣ هـ .
وشرف الدين عبد الله بن علي ، الشيخ السديد . شيخ الطب بالديار المصرية . وخدم العاضد الفاطمي . وأخذ عنه ابن النفيس ، ومات سنة ٥٩٢ هـ .
ومن ذكرهم السيوطي كذلك :

أفضل الدين الخونجى محمد بن ماء ورد بن عبد الملك الفيلاسوف . ولد سنة ٥٩٠ هـ ، وبرع في علوم الأوائل ، حتى صار أوحده وقته فيها ، وصنف « الموجز في المنطق » و « كشف الأسرار » في الطبيعة ، وشرح مقالة ابن سينا . وولى قضاء مصر بعد عزل الشيخ عز الدين بن عبد السلام .

قال السيوطى : فاعتبروا يا أولى الأبصار بعزل شيخ الاسلام ، وإمام الأئمة شرقاً وغرباً ، يُسَوِّى عوضه رجل فلسفى . وما زال الدهر يأتى بالعجائب ! . وتوفى الخونجى سنة ٦٤٢ هـ (١) .

وابن البيطار — وهو ضياء الدين عبدالله بن أحمد المالى ؛ أُوحد زمانه فى الطب ، وصاحب كتاب « الأدوية المفردة » . وإليه انتهت معرفة تحقيق النبات ، وصفاته ، وأما كنهه ، ومنافعه . وخدم الملك السكامل ، ثم ابنه الملك الصالح ، ومات بدمشق سنة ٦٤٠ هـ .

وابن النفيس — علاء الدين على بن أبى الحزم القرشى . شيخ الطب بالديار المصرية ، وأُحد من انتهت إليهم معرفة الطب ، مع الذكاء المفرط ، والذهن الحاذق . وله مشاركة فى الفقه ، والأصول ، والحديث ، والعربية ، والمنطق . توفى فى ذى القعدة سنة ٦٨٧ هـ . وقد قارب الثمانين . ولم يخلف بعده مثله (٢) .

وعلاء الدين الباجى ؛ وهو على بن محمد بن عبدالرحمن بن خطاب . كان إماماً فى الأصول ، والمنطق ، فاضلاً فيما سواهما . وكان أنظار أهل زمانه ، لا يكاد ينقطع عن المباحث .

ولد سنة ٦٣١ هـ ، وتفقه على الشيخ عز الدين بن عبدالسلام ، واستوطن القاهرة ، وصنف مختصرات فى علوم متعددة . وأخذ عنه الفقه السبكى . وتوفى فى ذى القعدة سنة ٧١٤ هـ .

ويكاد العصر المملوكى أن يختم برجل من هؤلاء اسمه : ضياء الدين على بن سعد الشافعى . كان إماماً فى المعقولات . أخذ عنه العز بن جماعة . ودرس « بالشيوخونية » بعد بهاء الدين السبكى . وكانت له لحية طويلة جداً ، تصل إلى قدميه . وإذا نام يجعلها فى كيس ، وإذا ركب انفردت فرقتين . فشكل من رآه يقول : سبحان الخالق ! فيقول

(١) حسن المحاضرة ج ١ ص ٢٣٣ .

(٢) نفس المصدر

ضياء الدين هذا ، فى شىء من السخرية : أشهد أن العوام مؤمنون بالاجتهاد ، لا بالتقليد ؛ لأنهم يستدلون بالصنعة على الصانع

تلك طاقة من ذكرهم السيوطى ، من المشتغلين بمصر بعلوم الأوائل . ومنها نعلم أن عددهم كان قليلا جداً . على أننا لانعرف شيئاً عن مؤلفات هذا العدد من العلماء على قلته . ولاشك أن مؤرخى تلك العصور - وكلهم من حزب السنة - كان لا يعينهم أن يصفوا لنا جهود هذه الطبقة من العلماء ، ولا أن يتعرضوا حتى لنقد مؤلفاتهم ، أو آرائهم على صفحات الكتب . ولذلك لم يصلنا من هذه الكتب الفلسفية - إن جاز أن تكون هؤلاء كتب فلسفية - إلا ما كان منها منسوباً لغير المسلمين المتخرجين . ومن هؤلاء اليهود . ونخص منهم أيضاً يهود الأندلس ، ممن فروا من ظلم حكام العرب ، وتصبهم هناك . فأتوا إلى مصر التى آوتهم ، وأعانتهم ، ويسرت لهم العيش فى ظل حكام عادلين ؛ كالملك الناصر صلاح الدين الأيوبي .

وكان من أولئك اليهود الفارين الى مصر ، فى ذلك الوقت :

ابيه مجمود

وهو أبو عمران موسى بن ميمون بن عبدالله القرطبي الإسرائيلي . وهذا هو الأسم الذى عرف به «ميمونيدس» فى اللغة العربية ، وفى تاريخ اللاهوت عند اليهود ، وفلسفتهم وطبهم . ولقب فى المصنفات العربية بلقب الرئيس «يريدون رئيس الملة اليهودية»^(١) ولد هذا الفيلسوف بمدينة قرطبة بالأندلس . وكانت قرطبة يومئذ حافلة بالعلماء والفلاسفة . وبقيت على ذلك حتى ملكها «عبد المؤمن بن على الكومي» أحد ملوك الموحدين ، فأخذ أنصاره يضطهدون اليهود والنصارى ، وخبرهم يومئذ بين الاسلام أو الهجرة من المدينة . فنزح كثيرون منهم إلى جنوب فرنسا ، وإلى بلاد الشرق الأدنى .

(١) دائرة المعارف الاسلامية المجلد الأول العدد الخامس الصفحة ٢٨٥ .

وهاجرت يومئذ أسرة موسى بن ميمون من قرطبة ، بعد إذ تخرج فيها موسى على دروس ابن رشد ، وابن الطفيل ، وبعد إذ أتم فيها دراسة المنطق والطب ، وقرأ كتب أرسطو ، وفلاسفة المسلمين ، وخاصة منهم الفارابى .

وأبحرت هذه الأسرة المشردة إلى فلسطين ، ونزلت مدينة عكا ، ثم بيت المقدس . ثم انتهى بها المطاف إلى القسطنطينية . وكان والد موسى قد توفى ، وقامى ابنه من بعده شدائد شتى ، وكان لا يرغب فى أن يكسب عيشه عن طريق المناصب الدينية . ومن أجل ذلك عزم على الاشتغال بمهنة الطب . وذاعت شهرته فى هذا الفن ، ووصل ذلك إلى مسامع القاضى الفاضل ، فأقبل عليه ، ووثق به ، وشمله برعايته ، ومازال به حتى جعله طبيباً خاصاً لصلاح الدين ، وولده من بعده . ولسكن موسى بن ميمون لم يكتف بذلك ؛ حتى كان يعالج المرضى الوافدين عليه من كل صوب . ومع هذا وذاك — فقد كان ابن ميمون يختلس من وقته جزءاً للقراءة ، والكتابة ، والتأليف فى الفلسفة .

وأمر صلاح الدين فعين موسى بن ميمون رئيساً لطوائف اليهود بمصر ، وآثره بهذا المنصب على غيره من زعماء اليهود ، الذين باتوا ينفسون عليه هذه المنزلة . ومنذ ذلك الحين والسلطان صلاح الدين ينتفع بنفوذ هذا الفيلسوف الدينى ، داخل الديار المصرية وخارجها ، ويستعين به على تهدئة الثورات التى كانت تقوم ببلاد اليمن ، بين حين وآخر . وتوفى ابن ميمون عام ١٢٠٤ ميلادية . ونقل جثمانه — كما أوصى بذلك — إلى طبرية بفلسطين . ولا يزال قبره بها إلى الآن يحججه الناس ^(١)

وصنف ابن ميمون مجموعة من الكتب الدينية ، والفلسفية ، والطبية . وكان من أجلبها كتابه : دلالة الحائرين : أى الكتاب الذى تستطيع به النفوس الحائرة ، بين العقل والوحى ، أن تصل إلى حالة من الطمأنينة الروحية . فعنده أنه لا يصح أن يكون ثم

(١) نفس المصدر .

تناقض بين الوحي ، وأصول الالهيات .

ومزج ابن ميمون في كتابه هذا مبادئ الفلسفة اليونانية بنظريات الفلسفة الاسلامية ، وصنع ذلك كله بصبغته الخاصة (١)

وتقوم فلسفة ابن ميمون على التوفيق بين الفلسفة والدين ؛ أو التوفيق بين موسى كلم الله ، وأرسطو زعيم الفلاسفة . « حتى يستطيع العالم أن ينظر إلى الدين عن طريق المنطق والعقل ، وحتى لا يطلب الحق والعلم في أفق الدين وحده ، بل في ميدان الفلسفة أيضا » (٢)

وخاض موسى بن ميمون في الإلهيات ، وتكلم في صفات الله . ودعا إلى ادراك الله تعالى بطريقة سلبية لا إيجابية . وضرب على ذلك الأمثال . وتكلم في وجود الانبياء ، والفرق بينهم وبين الفلاسفة . وبسط آراءه في مسألة الإرادة الالهية .

وأشار إلى رأى الأشاعرة الذى يقول :

« ليس فى جميع الوجود شئ بالاتفاق بوجه ، لاجزئى ، ولا كلى . بل السكل بارادة وقصد ، وتديير » قال : وفى هذا رأى شفاعة عظيمة ، تحملوها والتزموها .

ثم قال : أما ما اعتقده أنا فى العناية الالهية ، فانما هى فى هذا العالم السفلى خاصة بالنوع الإنسانى فقط ، اما الحيوانات والنبات ، فان رأى فيها رأى أرسطو ، لآنى لا أعتقد أن ورقة الشجرة تسقط بعناية خاصة بها ، ولا أن العنكبوت الذى افترس الذبابة ، فعل ذلك بقضاء الله وإرادته ، ولأن السمكة التى اختطفت الدودة ، فعلت ذلك بمشيئة إلهية خاصة ، بل هذا عندى كله بالاتفاق المحض . وإنما العناية الإلهية تابعة للفيض الإلهى . ومن اتصل به ذلك الفيض العقلى ، حتى صار ذا عقل ، وكشف له كل ما يكشف لذى

(١) أنظر كتاب (موسى بن ميمون) للدكتور ولفسون ص ٥٩ .

(٢) نفس المصدر ص ٦٦ .

العقل ، فهو الذى صحبته العناية الالهية ، وقدرت أفعاله عل جهة الجزاء والعقاب ^(١) .
ثم قال : وليست العناية الالهية بالنوع الانسانى كله على السواء . بل تتفاضل العناية
بالناس ، بتفاضل كما لهم الانسانى . وعلى ذلك فيلزم أن تكون عنايته تعالى بالأنبياء
عظيمة جداً ، وعلى حسب مراتبهم فى النبوة ، وتكون عنايته بالفضلاء الصالحين على
حسب فضلهم وصلاتهم وقد ذكر الفلاسفة هذا المعنى ، كما ذكر ذلك أبو نصر
فى صدر شرحه لكتاب « نيقوماخوس » لأرسطو .

« وصادف كتاب (دلالة الخاترين) إعجاباً شديداً من بعض الناس ، كما لقي من
بعضهم الآخر إنكاراً شديداً . إذ بدا لهؤلاء أن أراءه حرة ، مسرفة فى الحرية ، وأطلقوا
على الكتاب اسم « ضلالة الخاترين » بدلا من « دلالة الخاترين » .

ووصلت شهرة الكتاب إلى بلاد المغرب ، وتجاوزت البحر الأبيض المتوسط إلى
جنوب فرنسا . وأحدث الكتاب انقلاباً عظيماً فى الأوساط اليهودية ، والمسيحية فى الشرق
والغرب معاً . غير أن موسى بن ميمون كان قد وضع كتابه باللغة العربية المكتوبة
بجروف عبرية « لأنه خشى أن يثير بعض ما جاء فيه من معارضة المعتزلة والأشعرية
فتنة كبرى » .

وبالفعل غفل عن كتابه المسلمون فى زمانه ، ولم تحدث معارضته سخطاً ، ولا ثورة
فى الشرق الأدنى . ولا ننسى مع ذلك أن نقول إن سلاطين بنى أيوب كانوا متسامحين
مع النصارى واليهود ، بمقدار ما كانوا متشدين مع المسلمين خاصة

« ويرى كل من الفقهى ، وابن أبى أصيبعة أن ابن ميمون اعتنق الاسلام ، وجبر به
إذ كان بالأندلس ؛ فى حين كان يبطن اليهودية . وذلك لكى يأمن الإضطهاد . وأهمه

بعد ذلك في مصر رجل يقال له (أبو العرب بن معيشة) بأنه ارتد عن الإسلام إلى اليهودية . إلا أن مولاه القوى القاضى الفاضل قرر أن الذى يكره على اعتناق الإسلام ، لا يصح إسلامه . وهكذا أنقذ حياة ابن ميمون . غير أن الراجح أن ابن ميمون لم لم يعتنق الاسلام ؛ بدليل أنه في اثناء الجدل العنيف حول كتابه « دلالة الحائرين » ، والذى لم يترك فيه خصومه نقداً ولا عيباً إلا وصموه به ، لم يرمه واحد من غلاتهم بأنه أسلم . وكان لابد لهم من مثل هذا النقد ، لو أنه أسلم حقيقة ، إذ أن اسلامه لا يمكن أن يبقى سراً محجوباً عنهم » ^(١)

الفصل الحادى عشر

القبط

رحب القبط بالفتح العربى لمصر ، أملا منهم فى الخلاص من اضطهاد الحكومة الرومانية ؛ التى أسادت حكمهم ، وعشت بكرامتهم ومصالحهم . وأوصى عمر المسلمين خيراً بقبط مصر ، فترك هؤلاء أحراراً فى بلادهم .

ومضت الحكومات الإسلامية المتعاقبة فى معاملة القبط معاملة لانوصف فى جملةنا بأنها سيئة . وذلك باستثناء شيئين :

أولهما — دفع الجزية التى كانوا يفرون منها بمختلف الطرق .

وثانيهما — هدم الكنائس التى كان العامة ، وطعام الناس يفعلون بها ذلك فى ثوراتهم ، ثم لا يلبث النصارى أن يؤذن لهم فى إعادة بنائها بأمر من الحاكم العربى . وفيما عدا ذلك — كان قبط مصر ينعمون بشيئين :

أولهما — حرية العبادة فى الكنائس ، والأديرة ونحوها .

وثانيهما — الاشتراك فى وظائف الحكومة ، لما ثبت عند حكام المسلمين من أنهم الفئة الوحيدة التى تصلح للأعمال المالية فى الحكومة . بل أن هؤلاء الحكام كانوا يشعرون بخلل الأداة الحكومية كلما اضطروا — إرضاء للشعب — أن يتردوهم منها ، أو يقصوهم عنها إلى أجل .

ومهما يكن من شئ ، فالظاهر أن ما كان يصيب القبط أحياناً من الاضطهاد ، وما كان يصدر ضدهم من أوامر ، إنما كان يحدث — كما يقول الأستاذ فييت Wiet — عندما تكون الحكومة نفسها فى أزمة مالية ، أو عندما يشتد سخط الشعب على القبط بسبب جمع

الأموال الضخمة ، أو عندما يقف القبط قسما كبيرا من أراضي مصر على الكنائس والأديرة ^(١) والحق أنه منذ استقل بمصر الأخشيدي ، ثم أحمد بن طولون ، وحكام المسلمين يحرصون الحرص كله على تألف القبط في مصر ، بقصد الاستعانة بهم ضد الخلافة العباسية إذا لزم الأمر . واستمر الحال على ذلك حتى كان العهد الفاطمي ؛ فكان عهد رخاء للأقباط ، وتسامح في معاملتهم ، وعطف عليهم ، وانتعاش لكنائسهم . واشترك الخلفاء المصريون يومئذ في أعياد المسيحيين ، وممحو لهم فاحتفلوا عاما بهذه الأعياد . وبدا أثر ذلك اللطف الذي عومل به القبط في عمل آخر له أهميته عندهم ؛ وهذا العمل هو نقل مكان البطريكية إلى القاهرة .

ولم يكد يشذ عن الخلفاء الفاطميين في معاملة القبط ، على هذا الوجه ، غير واحد فقط هو « الحاكم بأمر الله » . وهو رجل لانهل أعماله في نظر المؤرخين ، ولا ينبغي أن تكون مقياسا لسياسة الفاطميين . ولذلك لم يكن غريبا على التاريخ أن يؤثر عن هذا الخليفة الفاطمي الشاذ أنه ألقى بطريق النصراني فريسة للحيوان المتوحش ، الذي لم يلحق به أذى ؛ كما يقول المسيحيون ، ومنع أعيادهم ، وحال بينهم وبين أن يتخذوا لأنفسهم عبيدا ، أو يخدمهم مسلم ؛ وأحرق عددا من الصليبان ، وصادر كثيرا من أموال الكنائس . وبالغ المؤرخون في عدد الكنائس التي أحرقت بين سنتي ٤٠٣ ، ٤٠٥ هـ فقالوا إنها ثلاثون ألفا ^(٢)

أما في الحكم الأيوبي --- فقد كان تسامح الملوك الأيوبيية ، في جملتهم ، قليلا بالقياس إلى تسامح الخلافة الفاطمية في جملتها . فلم يشترك بنو أيوب في الأعياد المسيحية . وفي عهد صلاح الدين الأيوبي نفسه « نودى بمنع أهل الذمة من ركوب الخيل ، والبغال ، من غير استثناء طبيب ، ولا كاتب » ^(٣) ومع ذلك من الخطأ أن نعتقد أنه

(١) انظر مقال Kibt للأستاذ فقيت في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) نفس المصدر المتقدم .

(٣) السلوك قسم أول --- جزء أول ص ٧٧ .

كان ثم اضطهاد يقع من جانب السلاطين على القبط من سكان مصر الأصليين . فقد كانت حياتهم محتملة في مصر ، وذلك منذ أن لجأ إليها اليعاقبة السوريون ، في بداية الحروب الصليبية . ومن أجل هذا كان ملوك بني أيوب يميزون دائماً بين المذهبيين اليعقوبي والمساكني في مصر ، مقدمين المذهب الأول على الثاني ، فلا يسمحون لأحد باعتلاء كرسي البطريرقية إلا لمن كان من رجال المذهب اليعقوبي .

يقول الأستاذ فييت Wiet : « وهناك حقيقتان تؤيدان أن القبط لم يكونوا مضطهدين في العصر الأيوبي :

أولاهما — أن الكنائس جرى العمل في إصلاحها ، كما كان من قبل .

والثانية — أن القرن السابع الهجري كان يعتبر العصر الذهبي للآداب المسيحية التي كتبت باللغة العربية » ^(١) . على أننا لم نسمع بثورة للقبط في مصر في ذلك العصر ، ولا سمعنا أن الفرنج توطأوا معهم ضد الحكومة الإسلامية ، كما توطأوا بالفعل مع ذبول الدولة الفاطمية بمصر ، في بداية الحكم الأيوبي .

وباختصار — كان ملوك بني أيوب أدنى إلى التساهل مع نصارى مصر والشام . وربما كان الملك الكامل أعظمهم تساهلاً في ذلك . « وكان الملك الكامل ، كصديقه الأمبراطور فردريك الثاني ، معروفًا بتسامحه الديني . بل كان الملك الكامل أظهر من فردريك الثاني في هذه الصفة » ^(٢) . وكان المسلمون في الشرق يعرفون في الرجلين هذا الميل ، ويصفون فردريك بأنه دهرى . أما المسيحيون في الغرب فكانوا يستخطون على فردريك ، ويتهمون به بالتقصير في الدفاع عن دين المسيح .

وتلقى الملك الكامل في بلاده قدسيا يقال له فرنسيس Francis of assissi . وبالتة الأساطير الفرنسيسكية ، فقالت إن السلطان تحول بسبب هذا القديس عن دينه . ولهذا

(١) نفس المصدر .

(٢) Histoire des Croisades Par Srousset III P. 379

الخرافة دلالتها على أن الكامل كان محبوباً من المسيحيين عامة ، ولم تكن له في أذهانهم صورة بغيضة (١)

ثم أتى المماليك فكانوا أقرب إلى القسوة على القبط :

فبيبرس لم يكن فيما يظهر لطيفاً في معاملة القبط ، وقلاوون حرم المسيحيين من الالتحاق بالوظائف العامة ، وكان ينزل بهم أقسى العقوبة (٢) ثم في عهد السلطان خليل ابن قلاوون خف اضطهاد النصارى ، ورضى السلطان عنهم ؛ فالتحقوا ببعض وظائف الحكومة . ومضى الحال على ذلك حتى أتى الناصر محمد بن قلاوون ، فأظهر من العطف على القبط أكثر مما أظهره سلاطين المماليك من قبل ، وأمر بكل من فصل منهم عن عمله أن يرد إليه . وانتعش النصارى في مصر يومئذ انتعاشاً عظيماً ، وكاد الأمر ينتهي بهم إلى هذا الحد ، لو لأن زار مصر في ذلك الوقت وزير مراكشى ؛ هاله ما وجد عليه القبط من النعمة ، وغاظه ما كانوا يتمتعون به يومئذ من الاحترام والمودة ، ورأى بعينه كيف أنهم يلبسون الثياب الفاخرة ، ويركبون الجياد المطهمة ، مع أن أمثالهم في بلاده لاحظ لهم من كل ذلك .

فتحدث هذا الوزير المراكشى في شأنهم مع حكام مصر من المماليك ، وحرصهم على تغيير هذه المعاملة (٣) . وعجب المؤرخون كيف عرف هذا الكلام طريقه إلى آذان رجل مستنير ، كالسلطان الملك الناصر بن قلاوون ، فأصدر في رجب سنة ٧٠٠ هـ مرسوماً «يحرم استخدام أحد من النصارى ، أو اليهود بديوان السلطان أو دواوين الأمراء ، إلا من أسلم منهم ، ونودي في القاهرة بأن كل من خالف هذه القيود كان جزاؤه القتل ثم أمر السلطان بأغلاق الكنائس بمصر والقاهرة ، وامتدت أيدي العامة في القاهرة إلى

(١) مادة Kibt في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) Muir. The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt, P. 31 — 33

(٣) وكان مما قاله لهم هذا الوزير المغربي يومئذ : «كيف ترجون النصر ، والنصارى تركب عنكم الخيول ، وتلبس العباء البيضاء ، وتذل المسلمين ، وتمشيهم في خدمتهم » . السلوك جزء أول قسم ثالث ص ٩١٠ .

تخريب بعض كنائس النصارى واليهود^(١) . وأمرت الحكومة بإبطال (عيد الشهيد) بمصر؛ وقد جرت عادة القبط أن يلتقوا في النيل ، من كل عام تابوتا من خشب ، بداخله إصبع من أصابع شهدائهم ، وكانوا يعتقدون أن النيل لا يزيد إلا بذلك ، وكانوا يفدون من جميع جهات القطر إلى شبرا لمشاهدة المنظر ، فشق إبطال هذا العيد على نفوس النصارى ، وكان ذلك من العوامل التي أثارتهم على المسلمين ، في عهد سلطنة الناصر محمد الثانية^(٢) .

وعظم الخطب على القبط ، ومنعوا من ركوب الخيل ، وأمروا بلبس العائم الزرق ، كما أمروا بشد الزنابير في أوساطهم . وضح لهذه المعاملة بعض مالوك المسيحيين ، ورؤسائهم في أوروبا ، فأخذوا يفاوضون الناصر بشأن النصارى واليهود المقيمين بمصر . وكان ممن فاضله في ذلك يومئذ امبراطور القسطنطينية ، الذي توسط لدى السلطان الناصر كي يعامل المسيحيين الشرقيين ، من أبناء مذهبه معاملة حسنة ؛ والبابا الذي طلب من الناصر أن يحسن معاملة المسيحيين المقيمين بمصر ، لكي يحسن هو معاملة المسلمين المقيمين بأوربا؛ وملك برشالونة ، واسمه يعقوب الثاني ، وقد بعث ب ستة كتب إلى السلطان الناصر ، ورد عليها الناصر من جانبه بثمانية . ودلت هذه الكتب ، التي تبودلت بينهما ، على حسن نية السلطان الناصر ، وعلى رغبته في معاملة رعاياه ، من القبط بنوع خاص ، معاملة كلها عطف ولين ، لا لشيء إلا لأنه مسؤول عنهم ، وعن راحتهم .

(١) هدفها العامة بفتوى من الشيخ الفقيه نجم الدين بن الرنفة ، مع أن تقي الدين بن دقيق العيد امتنع من ذلك محتجا بأنه إذا قامت البيئة بأن هذه الكنائس أحدثت في الإسلام تيسد ، ولا فلا يستعرض لها ، وواقعه بقية الفقهاء على ذلك وانفضوا . نفس المصدر المتقدم ص ٩١١ .

(٢) خطط القرزى ج ١ ص ٦٩ . وقد سبقت الإشارة إلى هذه القصة في الكلام عن مسالك الأبحار لابن فضل الله العمري .

وقال الناصر في بعض هذه الرسائل : « ورسمنا بفتح كنيسة بمدينة القاهرة المحروسة ، مع أن أمر الكنائس الرجوع فيه إلى الشرع الشريف ، ومقتضى الشرع الشريف ألا يبقى شيء منها مفتوحا إلا ما هو من العهد العُمري . وكل ما تجدد بعد العهد العُمري يقتضى شرعنا وديننا ألا يفتح . واتفق أنه تجددت بعد العهد العُمري كنائس كثيرة ، والملك يعلم أنكم ، كما يجب عليكم الوقوف عند شرعكم وأحكام دينكم ، كذلك نحن أيضا يجب علينا أن نقف عند شرعنا وأحكام ديننا الخ » (١)

وهكذا أصلح السلطان الناصر من نفوس المسيحيين ما أفسده فيهم المرسوم الذى أصدره ضدهم عام ٧٠٠ هـ ، غير أن عامة الشعب فى مصر عادوا فأفسدوا على هذا السلطان أمره مع القبط .

« ذلك أنه لما أنقضت صلاة الجمعة ، صرخ رجل مولاه فى وسط الجامع : اهدموا الكنيسة التى فى القلعة ، وخرج فى صراخه عن الحد واضطرب . فتمعجب السلطان والأمراء منه ... وما هو إلا أن فرغوا من هدمها — والسلطان يتعجب — حتى وقع الصراخ تحت القلعة ، وباهه هدم العامة للكنائس كما تقدم ، وطلب الرجل المولاه فلم يوجد . وعندما خرج الناس من صلاة الجمعة ، بالجامع الأزهر ، رأوا العامة فى هرج عظيم ، ومعهم الأخشاب ، والصلبان ، والثياب ، وهم يقولون : السلطان نادى بخراب الكنائس : فقلنا الأمر كذلك ... ثم تبين أن ذلك كان من العامة بغير أمر السلطان » (٢)

فنارت ثائرة السلطان ، وأخذ العامة يومئذ بشدة وصرامة ، وهدد بالقتل كل من يخالف أمره منهم « فقامت القاهرة ومصر على ساق ، وفتت النهاية ، فلم يدرك الأمراء منهم إلا من غلب على نفسه بالسكر من الخمر » (٣)

غير أن هذه الحوادث وأمثالها ، أثارت حفيظة القبط ، فاندفعوا يومئذ يشعلون النار فى ميادين القاهرة ، واندلع الئهب حتى بلغ بعض جوامع المدينة . وقبض على الجناة ، فاذا

(١) كتاب Egypt and oragon للدكتور سوربال عطية ص ٢٢ .

(٢) السلوك : الجزء الثانى — القسم الأول ص ٢١٨ .

(٣) نفس المصدر .

هم من النصارى ، وكان منهم رهبان اعترفوا بالحقيقة . وأمر السلطان وزراءه باستدعاء البطريق فأتى ، فذكروا له الخبر فبكى ، وقال لهم : « هؤلاء سفهاء قد فعلوا كما فعل سفهاؤكم ، والحكم للسلطان ، ومن أكل الحامض ضرس ، والحمار العشور يلقى الأرض بأسنانه »^(١)

وانتقم السلطان الناصر انتقاما شديدا من النصارى ، فعاد الغوغاء في مصر إلى ثوراتهم كالعتاد ، فعاقبهم السلطان عقابا أشد من عقاب النصارى ، إذ صلب جماعة منهم على الخشب من باب زويلة إلى سوق الخليل ، وعلقهم بأيديهم ، فتوجع الناس لهم ، وكان منهم كثير من بياض الناس^(٢)

والخلاصة : أن الناصر ووزراءه وقفوا — كما يقول الأستاذ مويرير muir — من هذه الحركة العنيفة « موقفاً يستحقون عليه الشكر ، وحاولوا قدر استطاعتهم صد هذا التيار الجارف ، ولسكنهم حين أخفقوا لم يروا بداً من سن القوانين الشديدة ، وتنفيذها بدقة عظيمة . ودل على حزم السلطان الناصر كذلك أن أحد الصوفيين المتعصبين رأى أحد المسالمين يقبل يد أحد كتاب السر المسيحيين بدمشق ، فهجم عليه وقتله ، فأمر السلطان بشنق هذا الصوفي ، وتعليق جثته على باب المدينة ، غير مبال بصياح العامة وحماستهم لتخليصه »^(٣)

من أجل ذلك كله ، عاد السلطان الناصر إلى مرسوم سنة ٧٠٠ هـ ، وهو المرسوم الذى منع القبط ان يتزبوا بزى المسلمين ، وقضى بطردهم من دواوين الأمراء والسلاطين ، وبه أغلقت بعض الكنائس والأديرة ، فاضطر ذلك بعض النصارى إلى اعتناق الإسلام ، احتفاظا بوظائفهم ، وتخلصا من قيود هذا المرسوم الذى أعاد السلطان فرضه عليهم .

إذ ذاك استأنف ملك برشلونة مفاوضاته مع السلطان الناصر ، وهى مفاوضات أسفرت

(١) نفس المصدر ص ٢٢٤ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٥ ، وبياض الناس أشرانهم وكرماؤهم .

(٣) تاريخ الممالك البحرية للدكتور على إبراهيم حسن ص ١٣٤ . وذلك نقلا عن كتاب

الأستاذ مويرير : Muir الذى مر ذكره ص ٧٣—٧٥

عن رجوع السلطان إلى آرائه التي تميل إلى التسامح مع القبط وغيرهم . وقد أدرك السلطان بومئذ ، أن مصر مركز الخلافة الإسلامية ، وأن أمن المسلمين معهم ، واطمئنانهم في مملكته ، وسائر ممالك الأرض كلها أمانة في عنقه ، كما أن أمن المسيحيين في ملكه وحده جزء من هذه الأمانة التي في عنقه ، فأخذ يخفف من قيود هذا المرسوم ، ووفق بظهر في معاملة القبط كل عطف ولين .

ويكفي أن أذكر القارئ هنا بمحنة الشهاب بن فضل الله العمري صاحب مسالك الأبصار الذي مر ذكره وهي المحنة التي وقعت له بسبب اعتراضه على تعيين السلطان لرجل من الأقباط في الديوان .

وسار أولاد الناصر ، من بعده ، على سياسة العطف على النصارى ، لم يكذب شذ منهم غير السلطان الصالح صلاح الدين (٧٥٢ - ٨٧٥ هـ) ، فقد وقعت في أيامه حوادث شبيهة بتلك التي وقعت في أيام سلفه ؛ فاضطره ذلك عام ٨٧٥ هـ إلى كتابة مرسوم كالذي كتبه الناصر عام ٨٧٠ هـ . كان من أثره هدم طائفة من السكنايس والدور . غير أن الحال لم يدم على ذلك طويلا ، إذ عاد السلاطين إلى سنتهم الأولى في معاملة المسيحيين بالحسنى ، والسماح لهم بمزاولة الأعمال الحكومية ، ودخل كثيرون من القبط في الإسلام ، وتزوجوا بمسلمات ، أعقبوا منهن أولاداً على دين محمد . ونبغ من هؤلاء الأولاد كثيرون في العلم الأدب .

* * *

ذلك موقف الحكومات الإسلامية من القبط ، وذلك موقف القبط من المسلمين في مصر ، ومنه نعرف كيف عاش العنصران في سلام داخلي ، لم يعكره عليهما غير ما كان يحدث ، أحيانا ، من جانب الفوغاء الذين لا يقصدون من وراء ثوراتهم غير النهب والسلب . والفتنة إذا عمت ، جرفت في طريقها كل نية حسنة وفكرة صالحة .

ويستقط الحاكم الاسلامي في يده ، ثم لا يلبث أن يعود إليه رشده ، فيعالج الأمر بحكمة . قال أحد الباحثين في ذلك ^(١) : « وخوفا من عدم فهم الحقيقة التي دفعت المالك إلى معاملة القبط هذه المعاملة السيئة ، نقول إن ذلك كله لم يكن نتيجة التعصب الديني . فإن المسلمين من المصريين كثيرا ما كانوا يقاسون ما يقاسيه القبط في ذلك الوقت » ولكن ما مدى مشاركة القبط في الحركة الفكرية لذلك العصر ؟

هنا لا نريد الحركة الفكرية الاسلامية ، فقد فرغنا من هذه الحركة ، وأشرنا في أنفاسها الى الذين نبغوا من النصارى ، ومن المسلمين الذين كانوا قبل إسلامهم نصارى ، وعرفنا الكثيرين من هؤلاء قد ظهوروا في فنون كثيرة أهمها التاريخ . وذلك فضلا عن نبغ منهم في الأدب والادارة الحكومية ، حتى كان منهم كثيرون تولوا شؤون الوزارة المصرية ، وأبلاوا في ذلك بلاء حسنا يذكره التاريخ لهم بالحمد والشكر .

لا نريد الحركة الفكرية الإسلامية التي فرغنا من الحديث عنها ، ولكن نريد الحركة الفكرية القبطية ، نلهمها الإمامامريعا ، نتم به هذا البحث ، ونبرى به ذمتنا من هذه الجهة . ونحن نعرف أنه كان من النتائج العديدة للفتح العربي لمصر ، اختفاء اللغة الأصلية من البلاد المصرية ، واحلال اللغة العربية مكانها . وظل قبط مصر — كما يقول الأستاذ مالون Mallon — الى جانب العرب « كالأعواد الصغيرة المحرومة من الشمس والمياه في ظل شجرة كبيرة تتمتع بالشمس والمياه » ^(٢) واستمر القبط على هذه الحال إلى أن كان القرن السابع الهجرى ، وكانت اللغة القبطية قد زالت من الحياة اليومية ، وضعف أمرها حتى في الأديرة التي أخذ أصحابها يكتبون رسائلهم

(١) هو الدكتور عطية سوريال في كتابه الحروب الصليبية في أواخر العصور الوسطى — باللغة الانجليزية — ص ٢٧٤ .

(٢) Melanges De la Faculté Orientale. Une Ecole de Savants égyptiens au moyen Age. Par mallon. P. 110.

باللغة العربية ؛ وهى اللغة التى كان الشعب المصرى كله يعرفها ، ويجهل القبطية كل الجهل ؛ كما نفهم ذلك من عبارة لأحدهم ، وهو سويرس الأشمونى Sévérus حيث قال :

« فاستعنت بمن أعلم استحقاقهم من الإخوان المسيحيين ، وسألهم مساعدتى على نقل ما وجدناه منها بالقلم القبطى واليونانى إلى القلم العربى ؛ الذى هو الآن معروف لأهل الزمان باقليم ديار مصر لعدم اللسان القبطى واليونانى فى أكثره » (١).

ولقد كان القرن السابع الهجرى فترة سلام نسبى للقطب ، انتشت فيه الآداب القبطية المكتوبة باللغة العربية ، وظهر أثر ذلك فى جميع أفرع العلم ؛ ومنها النحو واللغة . وظهرت العناية بهذين العلمين ، حين لم يجد المتقنون من القبط غنى عن لغة آبائهم الأصلية ، ووجدوا هذه اللغة ، مهما يكن من ضعف شأنها ، وهو أن أمرها ، ضرورة لفهم الشعائر الدينية ، والطقوس الكنسية ، فقاموا بتأليف المعاجم اللغوية ، والكتب النحوية ، وذلك على مثال المؤلفات العربية ؛ فقد اصطلح الأقباط على تسمية كتاب النحو « بالمقدمة » ، وليست هذه الحكمة من اختراع الأقباط ، ولكن لها نظير فى اللسان العربى منذ القدم .

وكان من أشهر النحاة الأقباط « أثاناسيوس » أسقف مدينة قوص ، وهو سابق للعصر الأيوبى ، ويوحنا السمودى ، وأولاد العمال الثلاثة ؛ وهم : أبو الفضائل ، وأبو الفرج ، وأبو اسحق ، ثم الوجيه القليوبى ، وابن الدهيرى ، وأبو البركات . وكل واحد من هؤلاء كتب فى النحو كتابا سماه « المقدمة » .

وجميع هذه المؤلفات القبطية فى النحو واللغة يقع تاريخها بين القرنين الرابع والثامن الهجريين . وقد اقترنت هذه الفترة التاريخية نفسها بظهور طائفة من الكتاب ، والمؤرخين ، والأدباء الأقباط : كسعيد بن البطريق ، ويحيى بن سعيد الأنطاكى ، وسويرس بن المقفع فى القرنين الرابع والخامس ، وكأبى صالح الأرمنى ، وابن الراهب ، والمكين فى

(١) نفس المصدر رقم (٢) الذى فى الصفحة السابقة

القرنين السابع والثامن . وكتب هؤلاء جميعاً في تاريخ مصر على نمط التواريخ العربية؛ بمعنى أنهم رتبوها على حسب السنين ، واعتمدوا فيها على مصادر إسلامية ، وكتبوا كذلك كتباً هامة في تاريخ الأديرة .

أما الآداب المسيحية التي كتبت باللغة العربية ، فقد تألفت في هذه الفترة من الكتب الدينية ، وتراجم لحياة القديسين ، كانت عبارة عن رسائل في مدحهم ، بقصد التأمي بهم ، والافتداء بأفعالهم الطيبة . واشتملت هذه الكتب على حسبات الأدب الشعبي ومساوئهم معا ؛ لأنها كانت غالباً مانسكتب لأغراض تهذيبية ، ولطبقات من الشعب غير مستنيرة ، فلعبت للمعجزات ، وخوارق العادات فيها دوراً ظاهراً (١) .

وقد نشطت هذه الآداب ، أول مانشطت ، في العهد الفاطمي ، حين أظهر الفواطم تسامحاً دينياً في معاملة القبط كما رأينا . فقام هؤلاء من جانبهم بإحياء الآداب القبطية القديمة ، ونقلوها من اللسانين اليوناني والقبطي ، وجاءت لغتهم في هذا النقل قبيحة جداً ، لما اشتملت عليه يومئذ من الاخطاء الكثيرة . ومع ذلك فقد حافظ الأقباط والمسلمون معهم على هذه اللغة بأخطائها ، مكتفين بإلقاء التبعة في ذلك على مؤلفيها الأول .

وجاء الحسك الأيوبي ؛ فمضت هذه النهضة في طريقها ، بل زادت قدماً حتى وصلت أوج كمالها ، وذلك في داخل الأديرة . وتمتع الأقباط بحياة كلها هدوء وسلام في تلك الأماكن المقدسة حتى كان القرن العاشر الهجري ، فوجدنا كثيراً من السكتانس القبطية قد تهدمت ، والأديرة قد تخربت ، فزالت من الوجود أكثر تلك الحصون التي آوت إليها اللغة القبطية ، والآداب القبطية منذ قرون . وانمحق ذلك كله ، ولم يعد له أثر إلى اليوم .

خاتمه



في مقدمة هذا البحث طفقت أتحدث عن الشخصية المصرية ، وأسأل عن تاريخها ومعالمها . فعدتُ بها إلى أقدم عصورها المعروفة ، وأخذت أتتبع ، في إيجاز شديد ، قصة هذه الشخصية المصرية ، حتى بلغت بها الدور الذي يعينى من هذه المقدمة ، وهو دور الإسلام . ونظرتُ فإذا حرارة الإسلام القوية تذيب ما كان معروفاً في مصر قبله من فلسفة الإسكندرية ، وعلوم الاسكندرية . وإذا النهضة التي كانت تقوم بها تلك المدينة العميقة تقف إلى حين ، ويصيبها ما أصاب المصريين أنفسهم إذ ذاك من «دُوار الفتح» ، وهو دوار دام طويلاً ثم أفاق المصريون منه بمضى الوقت . فما هو إلا أن امتزج العرب بالمصريين ، وما هو إلا أن ترك العرب الجنديّة ، واضطربوا فيما اضطرب فيه المصريون أنفسهم من الحياة المدنية ، حتى نشأ من ذلك الامتزاج شعب جديد ، هو الشعب الإسلامى في مصر .

ولحسن حظ هذه البلاد المصرية ، وحظ غيرها من الأقطار الشرقية الإسلامية أن العلم والحضارة فيها لم تقم دائماً على الغزاة الفاتحين ، ولا كانت لها صلة مستمرة بالجيوش الكثيرة ، التي تدفقت على تلك البلاد الشرقية بين حين وحين . وإنما كان الشعب نفسه في تلك البلاد كلها هو الذى يقوم بالعلم والحضارة ، ويترك لحكامه المسلمين أمر الزعامة والقيادة . والزعامة التي نمنها هنا ، هي الزعامة الحربية ، أو العسكرية ، وهي التي وجدنا الشعب المصرى يتنحى عنها ، ويكتفى بما هو أوثق وأعز مكاناً منها ، وهو المساهمة الصحيحة في بناء الحضارة الإسلامية ، والعلوم الشرقية ، والاشتراك بأوفى نصيب من الحياتين المدنية والفنية .

غير أن مصر في العصور التي أُرِخنا لها كانت أحسن حظاً من ذلك . فقد رأينا

الحكومات الإسلامية ، التي تعاقبت عليهما من لدن الفاطميين إلى حكومة المماليك تشارك الشعب هذه الزعامة الثقافية ، أو بعبارة أخرى ، تحرص كل الحرص على أن توجه هذا الشعب توجيهاً علمياً يتفق ورغبتها أو مذهبها ، وترسم له الخطط الثقافية التي توأمت روحها وسياستها . ثم لم تسكتف الحكومات الإسلامية بذلك حتى تولت الانفاق بسخاء — كما رأينا — على هذه الحركة فنمت وترعرعت ، وآتت أكلها كل حين بإذن ربها .

والغريب في ذلك ، أن روح الإسلام كانت يومئذ من القوة بحيث صرفت المصريين عن ماضيهم ، وأنستهم ملوكهم وفراعنتهم ، كما أنست الفرس من قبل أكامرستهم ، والترك خواقينهم ، فأصبحنا لانجد عند المصريين تفاخراً بالفراعنة ، بل وجدنا عندهم تمدحاً بالديانة الجديدة ، وعناية كبرى بما حملت إليهم من ثقافة جديدة .

ونظراً بهذا في هذه الثقافة الجديدة ، فإذا هي تُعنى أولاً بالروح ، أو بمصير الإنسان في الحياة الأخرى ، وكان من نتيجة ذلك نشأة « التصوف » ، كما تعنى في الوقت نفسه بالإنسان كإنسان - أو بعبارة أخرى - بالحياة الدنيا ، وكان من نتيجة ذلك العلوم الكثيرة التي تحدثنا عنها . ومعنى ذلك أن الإسلام لم يكن نظاماً روحياً فقط ، بل كان نظاماً روحياً ومدنياً معاً . فما كاد العرب يظهرون في مصر ، حتى صرفوا أهلها — كما قلنا — عن حضارتهم القديمة ، إلى التفكير في الدين الذي أتوا به : ما هي أصوله ؟ وما قوانينه ؟ وما الغاية التي يدعوا الناس إليها ؟ وما النظام الذي يهدف إليه ؟ . ومنذ يومئذ اندفع الشعب المصري الإسلامي في نهضة علمية كبيرة ، أخذت تنمو شيئاً فشيئاً حتى وصلت إلى الحد الذي وصف هذا البحث طرفاً منه .

وفي هذا الميدان تشترك مصر مع غيرها من أقطار الإسلام . غير أنه من أجل هذا الدين نفسه ، زجت الحكومات المصرية المتعاقبة بنفسها في حروب طاحنة ، كلفتها ، وأجهدتها ، ونالت منها كل مثال . فهل كانت هذه الحروب حائلة بين مصر وبين بلوغها

ما أرادت من النضوج العالمى ؟ الجواب عن ذلك : أن الحروب كانت تحول فملادون تقدم المصريين العالمى ، لو أن الشعب المصرى نفسه هو الذى قام بها ، ونهض بأعبائها ، ولسكننا نعلم أن هذه الحروب قامت على أكتاف الطبقة الحاكمة وحدها ، فأتاح ذلك للشعب نفسه فرصة النهوض بهذا الواجب العالمى أو الثقافى ، فقام به يومئذ قياماً حسناً ، وكتب فى تاريخ مصر الإسلامية تلك الصفحات التى تعرض هذه البحث لجانب منها .

فذلك إذن ، هو العمل الذى فرضه الشعب المصرى على نفسه ، منذ الفتح العربى ، ومضى فيه بدافع من طبيعته وسجيته ، وقطع فيه أشواطاً بعيدة ، حتى وصل به فى العصر المملوكى إلى نهايته . فإذا كان الشعب مسوقاً إلى واجبه هذا من تلقاء نفسه ، لا بدافع من حكومته ، فما ظنك بهذا الشعب حين تكون وراءه حكومة تشد أزره ، وقادة يرون مصلحة البلاد العليا فى تشجيعه على عمله ؟

لاشك أن تقدم العلوم ، فى هذه الحالة الأخيرة ، يكون أسرع ، وإن زيادة الثروة العسكرية تكون أبين وأضمن . وذلك بالفعل ما قد حدث لمصر فى الحكم الفاطمى أولاً ، والحكمين الأيوبرى والمملوكى بعد ذلك .

- ٢ -

ثم إنه كان للإسلام أثر من نوع آخر ؛ وهذا الأثر هو « الرابطة الإسلامية » التى جمعت بين مصر وغيرها من الشعوب الشرقية والغربية . وقد أشرنا إلى شيء من مزايا هذه الرابطة فى مقدمة البحث ؛ وقلنا إنه كان أهم نتائجها يومئذ : الشعور « بالوطنية الإسلامية » ، وهى التى صدر الناس عنها فى جميع أحوالهم ، وأفكارهم ، وآرائهم ، وأحلامهم فى غضون القرون الوسطى .

وليس شك فى أن الوطنية الإسلامية أعم وأوسع من الوطنية القومية ، ولقد كانت

أولاهما في القرون الوسطى — على الأقل — أمس بقلوب الناس ، وشعورهم ، وأدوم تأثيراً في عقولهم ، ووجدانهم من الثانية .

على أنه من الحق أن يقال ، إن وحدة الشعوب الشرقية كانت أقدم من الإسلام ، ومن الحضارة التي أتت بها الإسلام . ذلك أن الفضل الأول في هذه الوحدة القديمة إنما يرجع إلى قدماء المصريين ؛ وهم الذين كانوا لأنفسهم أول امبراطورية عرفها العالم القديم ؛ ثم جاءت غزوات الإسكندر المقدوني قبل الميلاد بثلاثة قرون ؛ فأعادت لهذه الوحدة قوتها ، بعد إذ ضعفت ؛ وطبعها بطابع فكري ، أو حضري شبيه بالطابع الهليني . ولما جاء الإسلام زاد في قوة هذه الوحدة ، وصنع هذه الحضارة الهلينية الأخيرة بصبغة جديدة ، كانت من القوة يومئذ بحيث أخفت تحتها معالم الصبغة الهلينية التي أشرنا إليها . غير أنه من أجل هذه الرابطة الاسلامية وجدنا صعوبة ما في التمييز بين المصريين في الميدان الفكري ، وبين غيرهم من أبناء الأقطار الاسلامية الأخرى . فرة نعتبر من المصريين من ولد بأرض مصر ، وتربى بها ، وإن اضطرت ظروف الحياة فيما بعد أن يرحل عنها إلى غيرها . ومرة نعتبر من المصريين من ولد بغير مصر من بلاد الشرق أو الغرب ، ولسكنه أتى مصر في طلب العلم . فلما استهوته الديار المصرية أقام بها مدة طويلة ، وربما مات بعد انقضائها ، وربما انتقل بعدها إلى أرض أخرى فمات بها . ذلك أن الرحلة من بلد إسلامي إلى آخر كانت أمراً تشجع عليه هذه الرابطة من جهة ، ويدعو إليه الإخلاص للعالم ، أو طلب الجاه ، أو الثروة من جهة ثانية .

ثم أن مصر — ذلك البلد المضيف الذي وهبه النيل كل ذلك الخصب — كانت — كما قلنا — خير وسيط ثقافي بين الأمم منذ القدم : تعطي وتأخذ ، وتختار لنفسها ، وتوزع على غيرها ، وتقوم بهذه الوساطة الثقافية قياماً منقطع النظير . والسكن مصر كانت لا تتمكن

من أداء واجبها على الوجه الأكمل ، إلا في فترات الاستقرار التام ؛ وهى فترات كانت تعقب الزواجع الحربية ، والغارات الجنسية التى كان الوادى مهبأ لها ؛ للظروف التى شرحنا بعضها فى المقدمة .

والآن نريد أن نلخص سمات الشخصية المصرية فى القرون الوسطى . ونستطيع أن نطمئن من هذه السمات إلى ماياتى :

١ - إن مصر كانت تميل بطبعها إلى الدين ، وأن حضارة المصريين كانت فى العصور القديمة ، والوسطى حضارة دينية فى مجلتها .

٢ - إن مصر أميل إلى المحافظة على القديم ؛ نحن إليه حفيظاً عظيماً ، وتحب أن تعيش عليه زماناً طويلاً ، ولا تزهد فى هذا القديم حتى يصبح غير صالح للبقاء . وإذذاك فقط تلتفت إلى غيره ، وتستمد من طبيعتها القدرة على نقل سواه .

٣ - إن مصر معشدة ميلها إلى القديم ، لانسكوه الجديد ؛ وإثما ترحب به ، وتفسح له المجال ، وتسرح لهذا الجديد فيبقى ضعيفاً عليها مدة طويلة ؛ تدرسه فى غضوناتها دراسة جيدة ، وتمثاله فى نفسها تمثلاً قوياً ، وتدخره عندها لوقت الحاجة — كما قلنا .

٤ - إن مصر أقدر من غيرها على اختيار لنفسها ما يصلح لها من مواد الثقافة والعلم ؛ تحكم فى ذلك حاسة « الذوق » التى قلنا أنها فى المصريين أقوى وأظهر ؛ وربما كان نتاجهم الأدبى من أجلها أخف ظلالاً من غيره .

٥ - إن مصر أدنى إلى الاستقرار والثبات ، وأبعد عن الزعزعة والتخلخل . ومن أجل ذلك عاش المصريون منذ القدم عيشة رتيبة ، وخضعوا منذ القدم لنظام واحد فى الحكم لا يتغير ، ولا يتبدل . مع أن تاريخ هذه البلاد ربما كان أطول تاريخ عرفته أم الأرض . وكان من شأن هذا الطول الزمنى أن يسمح بالتغيير والتبديل ؛ ولسكن شيئاً من ذلك لم يحدث .

٦ — أن مصر أكثر استجابة لوجدانها وشعورها ، منها لعقلها ومنطقها أى أن نزوها في التعمق في التفكير كان قليلا — في مجلته — بالقياس إلى الأمم الأخرى . ونتج عن ذلك أنها أحبت الأدب والفن أكثر من حبها للفلسفة والمنطق وغيرها من الأمور التي تحتاج إلا إعمال الفكر .

٧ — أن مصر كانت تميل دائماً إلى النظام ، وتحب طاعة الحكام . والحق أن الشعب المصري لم يخرج في تاريخه الطويل على حكمائه ، ولا تمرد عليهم . بل أن القبط ، منذ الفتح العربي ، لم تعرف لهم ثورة عامة على الحكومة الإسلامية ، إلا في مرات قليلة ، بل نادرة ، كما حدث ذلك في عهد المأمون ، ثم لم يفكروا في الثورة منذ يومئذ .

٨ — أن مصر كانت تميل أيضاً إلى الوحدة والانسجام ؛ وهما صفتان لازمتان لهذا النطر الذي تشمله نظم واحدة ، ويسير في حياته على وتيرة واحدة ، وذلك لأسباب كثيرة ، قلنا أن من أهمها «نهر النيل» ، وما أتاحه للمصريين من نوع الحياة التي خالفوا بها غيرهم من الشعوب الإسلامية الأخرى .

٩ — أن مصر كانت — وربما لم تنل — تؤثر السهولة ، والبساطة والوضوح على التقليد والعراقة والالتواء ، وكان لهذه الطبيعة أثرها الواضح في تفكيرها ، وآدابها كما رأينا وسنعود أيضاً إلى توضيح شيء من هذه الظاهرة .

١٠ — أن مصر سلم لها — في ذلك الوقت — نوعان من الزعامة ، هما الزعامة السياسية والزعامة الدينية ، وذلك منذ انتصارها على السليبيين والتتار ، ومنذ أصبحت القاهرة مقراً للخلافة العباسية بدلا من بغداد . وبقيت مصر مركزاً للخلافة الإسلامية حتى أتى الأتراك العثمانيون ، وكانت مصر يومئذ قد ضعفت وهزمت ، فسلمت الخلافة إلى هؤلاء الأتراك العثمانيين ، الذين ذهبوا بها إلى الآستانة .

ونظرة واحدة في جملة هذه العناصر ، التي تألفت منها الشخصية المصرية تدلنا على أنها

مجموعة من العناصر القوية التي جعلت القدرة على المقاومة ، والتحمل من صفات هذه الشخصية . ولعله من أجل ذلك احتفظت مصر بكيانها في جميع العصور التاريخية التي مرت بها . فكانت تنحط سياسياً وحربياً ؛ ولسكنها ما كانت قط تنحط علمياً ، ولا أدبياً ولا خلقياً . وشهد التاريخ نفسه لمصر أنها كانت - من أجل هذه الصفات كلها - تقوى دائماً على إذابة الأجناس الأجنبية عنها ، وعلى تحويلها في وقت قريب جداً إلى أجناس تكسب لنفسها صفة المصرية ، وتعزبها ، وربما نسيت معها أصلها الأول .

- ٤ -

أخذنا نطبق هذا كله على الحركة الفكرية بمصر في العصور التي أُرخصنا لها ، فوجدناه صحيحاً في أكثره :

فصر - من أجل أنها تميل إلى الدين - كانت تربة صالحة للتصوف ، ونجح هذا النبات الكريم في أرضها نجاحاً عظيماً ؛ حتى ذهب كثيرون من المؤرخين إلى أن التصوف مصرى النشأة ، وذهبنا نحن إلى القول بأن مصر تأثرت بالتصوف الإسلامى ، واستجابت له ، أكثر من استجابتها الدين الإسلامى نفسه . وقلنا أنه ليس في هذا التعبير شيء من الإسراف أو الغلو ، فقد بقى المصريون على تلك الحال إلى اليوم .

وذلك أثر الدين في الحركة الروحية . أما أثره في الحركة العلمية ، فقد كان من الواضح بحيث أصبح لا يحتاج منا إلى دليل . ذلك أن هذه الحركة العلمية كانت كلها مصبوغة بصبغة الدين ، بل كان الدين نفسه هو الهدف الأول والأخير لهذه الحركة . وكان لهذا التيار الدينى الجارف أثره كذلك في كراهية المصريين للفلسفة ، وإعراضهم عن العلوم التى لا تمت للدين بصلة مباشرة . وتأثر الأدب نفسه ، وتأثرت البلاغة معه بهذا الاتجاه العام . فاستمد الأدباء كثيراً من معانى القرآن وأسانيهه ، واحتفظوا به ككنز لا يفنى من الناحية البلاغية . وكانت إفاذتهم من القرآن - من هذه الوجهة - أعز على نفوسهم من

أى معنى . فاشتقوا أحكامهم البلاغية من كتاب الله ، وكثيراً ما كان يحدث أن يعيل المصريون ، بأذواقهم الخاصة ، إلى نوع من الأساليب البلاغية ، أو الأحكام النقدية ، ثم لا يلبثون أن يرددوا عنها ، ويذهبوا فيها ، لا شيء إلا لأنهم اشتموا أنها بعيدة ، نوعاً ما عن بلاغة القرآن الكريم . وأكثر من ذلك أن زعيم النهضة الأدبية ، في مصر الأيوبية « وهو القاضي الفاضل » ، كان أشهر ما يمتاز به أسلوبه الأدبي تلك الخفاضة التي نهى عنها ؛ وهى خاصة « نثر القرآن » ، على طريقة ابن العميد ، في نثر الأشعار .

ومن ثم كانت ثقافة الأدباء الدينية ، فى ذلك الوقت ، من مصلحة الأدب المصرى إلى حد بعيد . و بقيت هذه الثقافة الدينية صالحة للأدب حتى أتى الوقت الذى وجدنا فيه القوالب العربية نفسها قد جمدت ، والأساليب الأدبية أصابها نوع من التجمد . وذلك بسبب عجز الأدباء المتأخرين عن الاستفادة من أسلوب القرآن الكريم ، وبسبب تأخرهم فى تحصيل الثقافات التى تعينهم على بلوغ هذه الغاية .

ثم لانسى كذلك أنه كان لتدين المصريين أثر عظيم فى نزاهتهم الخلقية التى ظهرت بوضوح فى ثروتهم الأدبية كما رأينا .

ذلك أن الأدب المصرى لم يكن فى تلك الفترة أدباً مابجناً بالقياس إلى أدب الشام أو أدب العراق .

وإنما كان الأدب المصرى فى ذلك الوقت عفاً ، نزيه اللفظ فى جملته . آية ذلك أن مصر لم يكن بها فى العصور التى أشرنا إليها شاعر كأبى حامد الأنطاكي المعروف باسم « أبى الرقعمق » وهو شاعر شامى بلغ من المجون حداً ساسكه فى زمرة السخفاء لا الطرفاء .

وللقارىء أن يرجع إلى أشعاره فى يتيمة الدهر ^(١) بل إنك لتقرأ ديوان شاعر

مصرى كابن سناء الملك من أوله إلى آخره ، فلا تكاد تظفر فيه بشيء من المجون ، إلا في بيتين فقط ، لاداعى للإشارة إليهما . وقل مثل ذلك في بقية الشعراء المصريين .

ومعمر — من أجل أنها تميل إلى القديم — لم يستمر فيها المذهب الفاطمى الجديد ، برغم أن الفاطميين بذلوا فى الترويج له ما لم تستطع دولة قديمة أو حديثة من دول الشرق الأدنى أن تفعله : فمن إقامة أعياد ، إلى بذل العطاء للشعراء ، إلى عناية بمباهج الشعب ، إلى كرم فى استقبال الوافدين على مصر من الشرق أو الغرب ، فلم يثن كل ذلك شيئاً كبيراً فى سبيل وصول الفاطميين إلى غرضهم الأول من تحويل المصريين ، وصرفهم عن مذهب السنة ، إلى مذهب التشيع .

وما إن تيسر لصلاح الدين أن يزيل عن مصر دولة العبيديين ، حتى رجع المصريون إلى ما كانوا عليه قبل اتصالهم بهذه الدولة الفاطمية التى احببتهم ، واسعدتهم ، واغدت عليهم من نعمها ، واظلتهم بوافر سلطانها ، وبلغت بهم فى العلم شأواً لا يطاقول ، وفى الحضارة مكاناً تحسد عليه .

وحسب العصر الفاطمى فخرأ أنه أحدث هذه النهضة الكبرى فى الأدب ، وأن تعاليمه كانت أمبعث حركة قوية فى الفكر . فقد تصدى الكثيرون للرد على الفاطميين . ومن الطوائف التى ردت عليهم يومئذ إخوان الصفا ، والمعتزلة ، والإبنا عشرية ، وذلك فضلاً عن الفلاسفة ، والشعراء وغيرهم . وربما كان من هذا القبيل ما دار من الرسائل بين أبى العلاء المعرى بالشام ، وداعى الدعاة بمصر ؛ وكان موضوعها أكل لحم الحيوان ، ولماذا حرمه المعرى على نفسه ، فقد قيل إن السبب فى إنشاء تلك الرسائل ، وما فيها من حوار ، « ان أبا نصر بن أبى عمران الداعى بمصر لما قرأ قول أبى العلاء :

غدوت مريض العقل والدين فالقنى

لتسمع أنباء العقول الصحاح

كتب إلى المعرى يقول له : أنا ذلك المريض رأياً وعقلاً ، وقد أتيتك مستشفياً فاشفىنى ^(١) .

قد يقال إن المصريين كانوا فى كل هذه الحركات تبعا لحكامهم ، ومن أخلاقتهم الطاعة لهؤلاء الحكام . فلما جاء الفاطميون ، بذلوا معهم جهدا شديداً ، حتى أقنعوهم بالمذهب الفاطمى . ثم لما جاء صلاح الدين بذل هذا الجهد عينه ، فى ارجاعهم الى مذهبهم الأول ؛ وهو مذهب أهل السنة . وهذا صحيح . غير أننا نضيف اليه شيئاً آخر ، لا سبيل الى انكاره ، نشته من الطبيعة المصرية نفسها ، وهى طبيعة تحب القديم ، وتؤثر فى الوقت نفسه السهولة والوضوح . وقد رجحنا أن المصريين آثروا الرجوع للمذهب السنى لهاتين الصفتين فقط من صفات الشخصية المصرية . وقلنا : يخيل إلينا أنه لو لم يأت صلاح الدين لإعادة المصريين الى مذهبهم الأول ، لعادوا إليه من تلقاء انفسهم ، وان استغرقت هذه العودة زمناً أطول بكثير من الزمن الذى قضاه صلاح الدين فى ارجاعهم الى هذا المذهب .

— ٦ —

ومصر — من أجل أنها أكثر استجابة لقلبها من عقلها — كرهت العلوم العقلية ، واندفعت تتحسس للدين تحسساً قوياً كما رأينا . فأما بغضها للعلوم العقلية ، فقد حرمها من الانتفاع بفلسفة الأسكندرية قبل مجيء الإسلام ، كما حرمها من الانتفاع بفلسفة الفاطميين بعده . فأما فلسفة الأسكندرية فقد حاربتها النصرانية فى مصر بحاربة قوية ، واعتبرتها فلسفة وثنية ، ومال الشعب المصرى الى مآزره بهذه الحركة حتى ضعفت مدرسة الأسكندرية ، وتعرضت للتلف والضياع قبيل ظهور الاسلام .

ولما أتى الاسلام أجهز على البقية الباقية منها . ومعنى ذلك أن موقف المصريين من الفلسفة والدين لم يتغير ، وإن استجابتهم للدين كانت أقوى دائماً من استجابتهم للفلسفة . أما فلسفة الفاطميين ، فقد كانت في أول أمرها تضطر المصريين ، وغيرهم إلى التفكير . وبدأ الدعاة والقضاة في قيادة هذه الحركة ، ومضوا فيها شوطاً لا بأس به . وكان من حق هذه الفلسفة الفاطمية — مادامت بعيدة نوعاً ما عن الغلو والاسراف الذين وصفت بهما فرق شيعية أخرى — أن تثبت قدمها في مصر ، وإن تأثر مصر تأثراً قوياً بها في ذلك العصر ، وأن يكون من نتيجة هذا كله أن يظفر المصريون بمكانة عظيمة في تاريخ الفكر . فكلم تكون الحركة الفكرية في مصر عظيمة لو أن الفاطميين عاشوا فيها أقوياء أكثر من هذا الحد الذي قدس لهم ، أو لو أن المصريين آزرُوا خلافتها ما زرت قوة وتحمسوا لهذه الحركة تحمساً قوياً أيضاً ، أو لو أن صلاح الدين لم يأت إلى مصر لإزالة هذه الخلافة . ولكن الدولة الفاطمية عاشت بالديار المصرية أكثر من قرنين كاملين ، فرقت فيهما تفرقة واضحة بين علم يصلح للعامة ، وعلم لا يصلح إلا للخاصة ، وأسبغت على هذه التفرقة ثوباً من الدين ، وكانت هذه التفرقة معقولة في ذاتها ، ولا غبار عليها ، من الناحية الديمقراطية البحتة ، إلا أن المذهب السني بنوع خاص قد انتصر للديمقراطية العالمية ، انتصاراً أقوى وأعظم ، بحيث حجب فيه الشعب ، وكان من العوامل التي أساءت ظنه في العلوم الفاطمية ، والتي سميت « بعلوم آل البيت » .

فهذا وذلك ، يدلنا بصراحة على أن مصر كانت — كما قلنا — لا تقوى على المضى طويلاً في حركات فكرية عنيفة ، تكلف عقلاً عناء ومشقة ، وتمضى فيها مصر على نحو ما كانت تمضى المدن القديمة المعروفة .

والتعقيد — جاءت آدابها مترجمة بجلاء عن هذا العنصر من عناصر شخصيتها . فمضى العراقيون في أغرابهم ، وسار الشاميون في تكلفهم ، وكان أئمة هؤلاء أبو الطيب المتنبي في القرن الرابع ، وأبو العلاء المعري في القرن الخامس . وكان لهُذين الشاعرين نوع من التعقيد لفت إليه أنظار القدماء ، وافتخر المتنبي به ، حيث قال في وصف غرائب الشعرية :
بيت المشهور :

أنا مملوء جفوني عن شواردها

ويسهر الخلق جراها ويختصم

أما الشعراء المصريون ، فكانوا أدنى الى السهولة ، وأقرب إلى الوضوح . غير أنه عندما أردنا أن نطبق هذا العنصر ، من عناصر الشخصية المصرية ، على القاضى الفاضل ، وجدنا في أدبه صفة مصرية بحتة ؛ هي ميله الى الزينة اللفظية ، ورغبته في الاستفادة من كنز المسلمين الثمين ؛ ونعني به القرآن الكريم . وقد كان حرص هذا الكاتب على تلوين فنه البياني بهذا انخرف القرآن عظيمًا الى الدرجة القصوى . ووجدنا في الأدب الفاضل — في نفس الوقت — صفة ليست في نظرنا مصرية ؛ وإن كانت تمت بسبب ما الى الحضارة الفاطمية ؛ وهذه الصفة الأخيرة هي المبالغة في استخدام الزينة اللفظية مبالغة تصل إلى حد السرف والتعقيد ، ولا تتفق مع ما نعلمه من ميل المصريين إلى السهولة والوضوح .

ونحن إذ ننظر في رسالة ديوانية أو غير ديوانية من رسائل القاضى الفاضل ، نرى أنها أشبه شيء بباب عظيم من الخشب ، تأنق فيه صانعه تأنقًا شديدًا ، وطق يعالجه معالجة طويلة ، حتى زاد في نعومته على الحرير والتطيف ، ثم لم يكف صانعه بذلك حتى أخذ في تطعيمه بقطع شتى من الآبنوس والعاج ، ثم كفته بالذهب والفضة وغيرها من المعادن الأخرى .

وقضى في ذلك وقتًا طويلاً جداً . فجاء هذا الباب قطعة فنية رائعة ، تسر الناظرين إليها من أهل هذا الفن . ولكنها قد لا تنال من إعجاب غيرهم من الناس ما تستحق .

والسبب في ذلك أن من الناس من يؤثر البساطة والسهولة ، على التعقيد ، والنفي الفاحش في الزخرف ، أو الزينة . والذي رجحناه في هذا البحث ، أن المصريين بعيدون عن هذا التعقيد الذي وصف به أسلوب القاضي الفاضل ، كما نقرأ ذلك في رسائله الديوانية التي لم ينشر منها بعد إلا النزر اليسير .

من أجل هذا وقفنا من القاضي الفاضل هذين الموقفين ، ورأينا فيه — كما جاء في مقدمة البحث — هذين الرأيين . ولست أشعر إلى الآن أنى أناقض نفسي في شيء من ذلك .

— ٨ —

ومصر — لأنها أصبحت زعيمة العالم الإسلامي في العصور التي أرخنا لها — كلفتها هذه الزعامة القيام بواجبات كثيرة ، من أهمها المحافظة على التراث الثقافي ، وصيانتها من العبث . وقد رأينا كيف ان مصر وفقت في ذلك توفيقاً عظيماً . حتى لقد خيل إلى الباحثين ، أن العلوم الإسلامية كلها قد نسيت يومئذ من جميع الأذهان نسياناً تاماً ، لتسكتب من جديد ، ويتبع في كتابتها نظام جديد أيضاً ، وذلك كانت الفكرة الأساسية عند أصحاب الموسوعات ، وهي الإلزام بالثقافة الإسلامية من جميع أطرافها ، لم يختلف في ذلك عالم عن آخر إلا من حيث الإطار الذي تجمع فيه مواد هذه الثقافة : فإطار أدبي كما في « نهاية الإرب » ، وإطار جغرافي كما في « مسالك الأبصار » ، وإطار لغوي كما في المعاجم العامة ، وإطار رسمي ديواني — إن صح هذا التعبير — كما في « صبح الأعشى » — وهكذا .

وليس شك في أن مثل هذه الفكرة — وهي فكرة الموسوعات على اختلافها — كان لا يمكن أن تصدر إلا عن مثل هذا الوازع الذي أشرنا إليه ، وعلى مثل هذا النظام ، أو المنهج الذي وصفناه . وهذا وذلك لا يمكن أن يكون من وكدة أمة لاتشعر بأن على

عانتها هذا الواجب الثقيل ، وهو صيانة الأدب العربى ، والتراث الإسلامى ، من التلف إلى غير رجعة .

وهذه الحركة العظمى ، وهى حركة الاحياء ، قد اقترنت بالعصر المملوكى كله ، وكانت نتيجة للزعامتين الدينية والسياسية اللتين انتهتا إلى مصر الاسلامية ، فى وقت كانت بغداد فيه عاجزة كل العجز عن القيام بهذه المهمة الكبرى .

* * *

وبعد فلست أطمع من تناح له قراءة هذه الفصول فى أكثر من أن ينظر إليها هاتين النظرتين باعتبارين :

الأول — أنها تعتبر مثالا من أمثلة البحوث الأدبية التى تعرضت لها « المدرسة الأولى » ، من مدارس البحث ، فى الأدب المصرى بجامعة فؤاد بالقاهرة : فهكذا بدأتلاميذ هذه المدرسة ببحوثهم فى هذه الناحية ، وهكذا كان تفكيرهم فيها منذ اقتنعوا بوجوب النظر فى الأدب الإسلامى من هذه الزاوية . وتلك طائفة من المشا كل التى عرضت لهم فى أثناء الدرس ، ونماذج من الطرق التى سلكوها فى طلب الحل .

والثانى — أن هذه الفصول التى يراها القراء طويلة ، ونراها نحن قصيرة ، ليست فى نظر مؤلفها ، أكثر من « مدخل » لدراسة الأدب المصرى ، وتمهيد لأذهان الناس عامة ، والباحثين منهم خاصة ، للدخول فى هذه المنطقة الجديدة من مناطق البحث العلمى ؛ وهى منطقة « الأدب المصرى » .

وقد تعرض هذا البحث لموضوعات كثيرة تثير الخلاف بطبيعتها ، وعبر المؤلف عن رأيه فى هذه الموضوعات بطريقة التى لم يجد محيصا عنها . وهو يشعر أن من الناس من صيلقى هذا البحث بشيء من الرضا ، وأن منهم من سيلقاه بشيء من السخط ، فسينكر الساخطين علينا أشياء نحن أعرف بها ، ولينا كنا نستطيع أن نهذا نأثرتهم من أجلها .

ولكن ما بنا هذا المرض . فحسبنا من مثل هذا البحث أن يبعث القراء على أن
ينقدوا ، وأن يدفعهم دفعا قويا إلى أن يقرأوا ، ويكتبوا ، ويبحثوا ، ويؤلفوا .
وقد يحس قارئ هذا البحث أن مؤلفه قد تجمس فيه للعصرين الأيوبي والمملوكي ،
والعالم ينبغي أن يكون بعيدا عن الهوى . ولهذا القارئ أقول أن كتابة التاريخ لا يمكن
أن تأتي مجردة من هوى صاحبها إلى الحد الذي يطمع فيه ؛ لأنه لا طعم لكتابة تاريخية
لا يستطيع كاتبها أن يخلع جزءا بسيطا من شخصيته عليها ، فتبدوا هذه الشخصية من
 وراء ستار . وهذا القدر البسيط الذي هو عندي من حق كل مؤرخ ؛ هو الذي أبحثه
لنفسى في هذا البحث ، وأشهد أنى لم أزد عليه .
والآن ليس أحب إلى نفسى من أن أختم ^(١) هذا البحث بشكره تعالى كفاء
ما أعان ، والثناء عليه قدر ما هدى ووفق . ومن ذا الذي يبلغ هذه المنزلة ؟ .

عبد اللطيف صمزة

(١) أنظر ملحقات البحث في الصفحات التالية .

مُلَاحَظَاتُ الْبَحْرِ

بريد من العراق

رسانة من كبير فقهاء الشيعة الإمامية سماه الإمام

الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء

إلى المؤلف

محرره :

كان من على في أثناء هذا البحث أن أعرض للفاطميين في مصر ، وأوازن بينهم وبين السنيين بها ، فشكلت تحدثت عن أمر من الأمور العقلية ، أو الأدبية ، أو السياسية متصل بإحدى الدولتين الأيوبية والمماليك البحرية ، كنت أنتقل بذهني سريعاً إلى الفاطميين ، وكانت هذه الأمور التي أشير إليها لا تستقيم عندي إلا بأجراء هذه الموازنة . غير أنني كنت أشعر بغنى المصادر العربية في ناحية ، وبفقرها المدقع في ناحية ثانية . فأما المصادر السنية فيسيرة متعددة ، وأما المصادر الفاطمية فلم تزل في بلادنا قليلة ، بل نادرة . وأنا وإن كنت لا أكتب بحثاً خاصاً بالفاطميين ، إلا أن حاجتي إليهم كانت ماسة من أجل تلك الموازنة التي لم أجد بداً منها .

ولكم ودّ صاحب هذا البحث أن تصل يده إلى تلك المصادر الفاطمية التي ما زال الكثير منها في ثغاي السكتمان ، والتي حرص عليها أصحابها طول هذا الزمان ، فبقيت نائمة في خزائنها ، مطمئنة إلى أماكنها من منازلهم ، حتى لقد كرهت مثلهم أن تستقر في بيت سني ، اللهم إلا إذا احتال عليها بشق الحيل حتى يصل منها إلى بيعته .

وليتمنى ، إذ تعذر على الاتصال بهذه المصادر الفاطمية العزيزة على أصحابها ، استطعت أن أتصل بأشخاص لا يزالون يستمسكون بهذه العقيدة الفاطمية ، ويتعلقون بأهدائها .

وأنا أعلم — مثلاً — أن « البهرة » المقيدين الآن بالهند هم البقية الباقية من الفاطميين الذين كانوا بمصر .

أجل — لم يفسر لي أن أتصل بالمصادر الفاطمية التي أشير إليها ، ولا تيسر لي الاتصال بأحد من « البهرة » ولا من « الاسماعيلية » الذين يظن أنهم يملكون عدداً ضخماً من هذه المصادر التي تمنيت الحصول عليها .

ولكن الحظ أسعدني بالاتصال ^(١) بسماحة فقيه الشيعة ، الإمام الأكبر ، الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء النجفي العراقي ، المعروف بمواقفه الاسلامية الجليلة ، ومؤلفاته النفيسة ، أطال الله بقاءه . وهو وإن لم يكن من القواطم ، ولا صلة له بمؤلفاتهم ومعتقداتهم فإنه بصفته إمام الشيعة الاثني عشرية أعلم من غيره ولا شك بالمذهب الشيعي بوجه عام ، وأدرى مني بالقواطم الذين هم فرقة من فرق الشيعة . فدارت بين سماحته وبينى رسائل ، سفر فيها أحد أصدقائنا العراقيين ، الوافدين إلى مصر لالتقى العلم ، وهو السيد مشكور الأسدي ، جزاء الله عنا خيراً .

وكنت في أثناء اتصالي بسماحة الإمام قد بعثت إليه بفصل من فصول هذا البحث ، وهو فصل « المذهب الديني » ^(٢) فقرأه ، وجاء في بعض رسائله رد على بعض الآراء الواردة فيه ، كما جاء فيها رد على طائفة من الأسئلة التي كنت ألقها بين حين وآخر على سماحته ، وأرجوه أن يتفضل بالاجابة عنها ، وأحالني كذلك على مصادر لهاقيمتها ، وتفضل فأهدى إلى بعض مؤلفاته .

وكنت أول الأمر ، وقبل أن أبدأ بالطبع أنوى أن أضمن بحثي هذا ردوده تلك وملاحظاته في مواضعها من الصفحات ، ولكنني بعد أن قطعت شوطاً مهماً في طبع البحث ، بدا لي أن أفرد لرسائل الامام ، بحذفها ، مكاناً خاصاً بها في نهاية البحث ،

(١) أشرنا إلى هذا في هامش صفحة ٢٠١ من هذا البحث .

(٢) صفحة ٧٠ من هذا البحث ، وأشير هنا إلى أنني زدت في هذا الفصل بعد ذلك زيادات لم يطلع عليها الامام — المؤلف .

ولذا لم يرد لهذه الرسائل ما كان ينبغي له من ذكر في المقدمة . وأعترف بأنني أفدت الكثير من رسائل الامام ، والتي آمل أن يجد فيها غيري من الباحثين فوائد أخرى .

وأنا إذ أشكر سماحة الامام الجليل تفضله بالكتابة إلي ؛ أعتبر نفسي سعيداً بأن أتحت سماحته ، فوق ما أفاض من علم وأفاد ، فرصة الرد على وأعلى أستاذي الفاضل أحمد بك أمين ، في هذا الكتاب . وأنا واثق كل الثقة من أن أستاذي هذا لن يفضيه ما جاء في ثنايا الرسائل العراقية من ثورة علينا وعلى جمهور الباحثين في الديار المصرية ، بل إنني لأنظر إلى هذه الثورة أو الحاسة وأمثالها على أنها نوع من المداعبة العلمية ، أو العتاب الودي بين علماء مصر والعراق .

وإذا علمنا مقدار ما سماحة الامام آل كاشف الغطاء من جهود عظيمة بذلها ، ولا يزال يبذلها ، في الدعوة الى التآخي ، والتقريب بين طوائف المسلمين رأينا أن الباعث لما جاء في رسالتيه من عتاب ؛ إنما هو النيرة على الاسلام ، ووحدۃ المسلمين ، والدعوة الى انصاف الشيعة الذين يعدون بعشرات الملايين ، وفهمهم فهماً صحيحاً يرضاه العلم ، ويطمئن اليه الضمير .

وان من دواعي سروري أن يكون كتابي هذا سبباً لاثارة هذه المعاني بنشر رسالتي الامام التاليتين . والله الموفق للصواب :

الرسالة الأولى

الاجتهاد والحرية الفكرية عند الشيعة الإمامية

بسم الله الرحمن الرحيم

وله الحمد

حضرة الأستاذ النبيل الدكتور عبد اللطيف حمزة ، زاد الله توفيقه .

سلام وتحية .

وردنا كتاب من بعض شبابنا النجيب المهاجرين لارتشاف مناهل العلوم في بلادكم السكرية ، لأن بلادهم جافة من تلك المناهل ، ولكن للهجرة معناها وقيمتها ، ولا سيما في طلب العلم .

نعم كتب أنكم عازمون على تأليف كتاب في الحركة الفكرية في مصر ، إبّان الدولتين الأيوبية والمملوكية . وقلتم له : إنكم تريدون أن تنصفوا الشيعة - ومنهم الفاطميون - في كتابكم هذا . وحذالو صحت الأحلام ، وانتشع الغمام ، فإن هذه الطائفة لاتزال مجهولة القدر ، مهضومة الحق عند سائر فرق المسلمين ، ولا سيما عند إخواننا المصريين ؛ فإنهم يرونهم بعين الشنآن ، ولهذا الدعوى شواهد كثيرة لاجمال لذكرها . ويكفي ما ينشره رجالهم كأحمد أمين وأقرانه في مؤلفاتهم . ولعل نظركم وقع على مؤلفنا الوجيز « أصل الشيعة وأصولها » وما ألعنا فيه إلى هذه القضية . ثم ذكر الشاب أنكم تريدون الجواب على هذا السؤال :

وهو : إلى أي حد نعتبر باب الاجتهاد مفتوحاً أمام علماء الشيعة الإمامية ؟ وما مسافة هذا الاجتهاد ؟ وما نوعه ؟ وما تأثيره على الفقه الشيعي ؟ وهل حررتهم الفسكرة المعروفة عنهم مطلقاً بالمعنى الصحيح ، أم هي مقيدة تقييداً كبيراً بمذهبهم ؟^(١) وقلتم : هذا ما ينتظر الجواب عليه راجياً أن يتأيد هذا الجواب بالأدلة السكافية ، والنصوص الواضحة .

(١) انظر ص ٢٠٠ من هذا البحث وما بعدها .

وحيث إن الجواب عن هذه الأسئلة، على اختصارها، ان كان بنحو الإجمال ربما لا يروى الغلة، ولا يحصل به غرضكم. وإن كان بنحو البسط والاستيفاء، وإعطاء الموضوع حقه، احتاج إلى تأليف رسالة أو كتاب لا يتسع له وقتنا وحالنا، لذلك أرسلنا لكم مع البريد، بتوسط الشاب المشار إليه، وأحدثنا مذمتكم، والمنوهمين عن فضلكم، الجزء الأول من «سفينة النجاة»، فأنكم تجدون في صدرها مباحث وافية وكافية لإرواء ظمئكم إلى ورود تلك الشرائع، وجواب تلك الأسئلة، مع الإشارة إلى بعض الأدلة، أو المهم منها في تلك المواضيع، والایماء الى مادة تلك الينايع. فاذا سهل الباری جل شأنه وصول الكتاب اليكم، وأعطيتموه حقه من المطالعة والنظر، ووجدتموه وافياً بغرضكم فذاك هو الأمل والا عرفونا مايسنح لكم من سؤال، أو إشكال؛ تجدونا عند رغبتكم انشاء الله.

ومع ذلك فلا يعوتنا شيء عن الجواب الوجيز، والایماء الوامض الذي يدل لكم على بعض الناحية المهمة في سؤالكم أو كلها.

(١) يعتبر باب الاجتهاد مفتوحاً أمام فقهاء الامامية، بغير حد من ناحية الجتهد، الا حدود تحقق شرائطه، وأهليته، من أى عنصر كان، وفي أى بلد أو زمان يكون، وإلى أى نحلة من نحل الاسلام ينتسب، فهو من هذه الناحية حر طليق، لا يتقيد الا بنفسه، وتحقق ذاته.

(٢) وأما مسأفته: فهي كذلك غير محدودة، لا في أول ولا آخر، بل مستمرة مادام التكليف، وما بقيت العقول التي هي الحجة الكبرى للخلاق على الخلق، والمخلوق على الخالق، وهي ثابتة في كل زمان ومكان، وفي عامة الشرائع والأديان.

(٣) وأما نوعه: فهو من العلوم النظرية الفكرية الاستقلالية، وليس من العلوم الآلية. وهو مقدمة للعمل. وليس تحققة مفوطاً به؛ بل هو ملكة نفسية كسائر العلوم والفنون ولا نكون ملكة راسخة الا بعد الممارسة والمزاولة، وسبر الأدلة، واستحضار القواعد العامة،

والاحاطة بالاشباه والنظائر . وهو أحوج ما يكون الى ذهن نافذ ، وفهم وقاد ، وذوق سليم ، واعتدال سليقة ، واستقامة طريقة ، ومعرفة بالأمور العرفية يستطيع بها تطبيق الأصول على الفروع ، واستنباط حكم الجزئى من الدليل الكلى . ويستحيل عادة أو حقيقة حصول هذه الملكة ؛ أعنى ملكة الاجتهاد ، للبليد والرجل العادى ، ولذا قالوا : أن الاجتهاد نور يقذفه الله فى قلب من يشاء ، وأنا أقول : نعم ، هو نور ولكن لا يقذفه الله فى قلب أحد جزافاً ، وإنما ينفحه به بعد طول السكد والجذ والتعب والعناء ، وان نقل عن بعض الأساطين : أن ملكة الاجتهاد حصلت لهم قبل البلوغ . وهو ان صح ، فمن النوارد والشواذ .

(٤) هل حريتهم ^(١) الفكرية مطلقة بالمعنى الصحيح ، أم هى مقيدة تقييداً كبيراً بمذهبهم ؟ قد أشرنا إلى أن الاجتهاد لا يتقيد بمذهب من المذاهب ، فهو مطلق من هذه الناحية ، ولكن الاجتهاد الصحيح ، الذى يجوز المجتهد أن يعمل به ، وللعقل أن يأخذ به ويرجع اليه ، مقيد بأن يكون على مذهبهم ، ومن السنة المعتبرة عندهم . مثلاً الأحناف قديفتون على ما يقتضيه القياس والمصالح الرسالة . وهذا لا يجوز عند الامامية أصلاً ؛ بل لابد من الاستناد إلى الكتاب ، أو السنة المعتبرة عندهم ، أو العقل القطعى البديهى ، لا الظنى أو الاستحسانى . حتى أن مراجعهم العليا فى الحديث — وهى الكتب الأربعة المشهورة : (الكافى) و (التهذيب) و (الاستبصار) و (من لا يحضره الفقيه) — مع جلالة قدرها وعظمتها عندهم فهم لا يعملون بكل حديث فيها ، بل يحصونه ويفحصونه ويجهدون فى سندهم ومتمته ، فقد يقبله مجتهد حسب اجتهاده ، وقد يرده آخر لعيوب يجدها فيه أو معارض أقوى حسب اجتهاده أيضاً ، ومن هنا تعرف حريتهم الفكرية ؛ كيف ترامت إلى أمد بعيد قد تتجاوز الحدود واخترق التخوم ، ومنه تعرف أيضاً تأثير انفتاح باب الاجتهاد على الفقه ، فان هذا الانفتاح قد شحذ أذهانهم ، وفتق قرائحهم ، وفتح لهم مذاتن واسعة فى الفروع والأصول . يعرف ذلك جلياً من راجع مؤلفاتهم فى الفقه والأصول ، من المتقدمين والمتوسطين والمتأخرين .

(١) لاحظ أيضاً ما جاء فى الرسالة الثانية فى هذا الموضوع نفسه — « المؤلف » .

ولولا انحراف الصحة، وضعف القوى، وسوء ملكة العلل والاسقام لنا ساعة كتابتي هذه لذكرت نبذة وافية من الشواهد على ما كان له من التأثير على الفقه الشيعي، بل قد تجاوز ذلك إلى تأثيره على الأدب العربي، والشعر البديع؛ فقد كان لأكثر فقهائنا، حتى من غير العرب، نصيب من الأدب العالي والشعر الرائق، والمؤلفات النفسية في أنواع علوم العربية حتى من اللغة. ولو نظرت إلى (طراز اللغة) للسيد عليخان صاحب السلافة الذي هو وان لم يكمل؛ أضعاف القاموس، نعم لو نظرت له لرأيت العجب من تلك السعة والاحاطة وحسن الذوق.

(والخلاصة)، أن انفتاح باب الاجتهاد لم يؤثر على الفقه عندهم فقط، بل له تأثيره البليغ في سائر العلوم، حتى الحساب والهندسة والفلك وما إليها. وإذا أردت أن تعرف الفرق بين فقههم وفقه بقية المذاهب الاسلامية؛ فن الجدير أن أُسَمِّعَ نظرك في مؤلفنا الجديد الذي فرغنا من تأليفه وطبعه العام الماضي وهو كتاب (تحرير المجلة) في خمسة أجزاء، الأربعة الأولى منه في العقود والمعاملات والالتزامات والضمانات والقضاء والمرافعات، والخامس في ما يسمونه اليوم بالحقوق الشخصية الذي استدر كناه على أَر باب المجلة.

وهذا البيان الوجيز وفق ما أمكن، لا وفق ما يلزم. ولا زلت موقنين لخدمة المعارف بدعاء الأب الروحي.

محمد الحسين آل كاشف الغطاء

صدر من مدرسته العلمية
في النجف الأشرف — الرراق
٤ ربيع الأول ١٣٦٥ هـ

الرسالة الثانية

غيبة المهدي المنتظر لاعلاقته بالسرداب — نسب عبيد الله للمهدي — الفاطميون والقرامطة —
مفاخر الفاطميين — وصاية علي بن أبي طالب — عصمة الأئمة والحرية الفكرية عند الإمامية —
الفرق بين الفاطميين والإمامية — الفرق بين الإمامية والمعتزلة .

بسم الله الرحمن الرحيم
وله الحمد

ولدى العزيز المذهب النجيب مشكور الأسدي ، شكر الله مساعيه .
سلام وتحية :

وردني البريد ، وفي طيه التحفة السنية ، بل الوردة العابقة الذكية ، وهو كتاب أستاذك
الفاضل ، بل أستاذ الفضيلة ، ومجموعة السجايا النبيلة ، والأدب اليناع ، والذكاء الوقاد ،
والفكرة الحرة ، الأستاذ الدكتور عبد اللطيف حمزة حفظه الله ، وزاده نشاطاً وتوفيقاً .
وقد جعلت كتابي هذا جواباً لكما معاً ، لأن روحكما واحدة ، ونحن ننظر إلى الأرواح
أكثر من نظرنا إلى الأجسام ، بل لا ننظر إليها إلا من جهة الأرواح . والأشباح مرآة
وقنطرة إليها ، ولا أكتب إلا بمقدار ما تسمح به قوتي ، لا ما تنزو إليه رغبتى ، ولكن
على قاعدة « لا يسقط الميسور بالمعسور » ، و « ما لا يدرك كله لا يترك كله » .

سألت عن « المهدي المنتظر » ، وقلت أن الشيعة يزعمون أنه دخل في سرداب في
سامراء ، وتغيّب هناك . . . ويقفون في كل ليلة بعد صلاة المغرب بباب هذا السرداب
فيهتفون باسمه ، ويدعونه للخروج حتى تشتبك النجوم ، ثم ينفضون ويرجئون الأمر إلى
الليلة الآتية — انتهى . عجبت كيف تسألني عن هذه الخرافة ؟ ونسيت ماقلته انت
ونقلته عنا في صفحة من صفحات كتابك أنه (أي محمد الحسين) لا يرضى عن الرجوع
في تاريخ الشيعة إلى ما كتبه ابن خلدون « البربري » الذي يكتب ، وهو في إفريقية

وأقصى المغرب ، عن الشيعة في العراق واقصى المشرق — انتهى ^(١) فهل نقلت تلك الأسطورة الخرافية الا عن ابن خلدون أو أمثاله ؟ وهل وجدتها في شيء من كتب الشيعة ؟ ؟ اذا فارشدنا اليه أرشدك الله ، هذا وقد قرأت في كتابنا (أصل الشيعة وأصولها) الذى نوهت انت عنه في هذه الصفحة . — نعم لا شك أنك قرأت في صفحة ١٠١ من الطبعة الثالثة ، المطبوعة عندكم في القاهرة ، مانصه : وقد أوضحنا غير مرة أن من الأغلاط الشائعة عند القوم (أى عند السنة) ، من سلفهم الى خلفهم وإلى اليوم ، زعمهم أن الشيعة يستمدون غيبة الامام فى السرداب ، مع أن السرداب لا علاقة له بغيبة الامام أصلا ، وانما نزوره الشيعة ، وتؤدى بعض المراسيم العبادية فيه ، لأنه موضع تهجد الامام وآبائه العسكريين ، ومحل قيامهم فى الأسحار لعبادة الحق — انتهى .

وأعجب من ذلك ، قضية الوقوف على باب السرداب ، والتهافت باسمه ، ودعوته للخروج . فان سامراء من مشاهير مدن العراق ، يقصدها كل يوم ، أو كل شهر ، أو كل عام الألوف من أهل الأقطار النائية ، من مختلف العناصر والمذاهب ، ومقام السرداب وبابه مفتوح لكل وارد ، انفتاح سائر المشاهد والمعابد ، فمن ذا الذى رأى الشيعة يقفون على بابه . ويهتفون باسمه للخروج ؟ نعم السرداب مزار عند الشيعة ، ويقفون على بابه أى وقت شاؤا ، لا يختص بمغرب ولا غيره ، ويسميه العوام ، أو بعض الخواص ، الغيبة ؛ لأن الامام غاب فى تلك الدار ، وهى التى ولد ونشأ فيها ، وقد يقفون على الباب يستأذنون للدخول شأن الوقوف على الأماكن المقدسة ، ويسألونه تعالى تعجيل الفرج برفع كابوس هذا الظلم عن العالم ، واقامة موازين القسط والعدل ، بظهور إمام يملؤها قسطاً وعدلاً ، بعدما ملئت ظالماً وجوراً ولا يختص السرداب بهذا الدعاء ، بل يدعون به فى كل زمان وكل مكان . وهذه إحدى الافتراءات التى كانت الدعايات السوداء تنشرها عن الشيعة ، وكنا نحسبها زالت

أوتزول في هذا العصر الذي يسمونه عصر النور ، وهو أظلم العصور ظلاماً وظلاماً ، كنا نحسبه عصر التمهيد وعصر الحقائق ، وإذا الناس تلك الناس ، والزمان ذلك الزمان ، وكل كتاب فجر الاسلام ، وكل كاتب أحمد أمين . . . فلا حول ولا قوة إلا بالله العظيم .

ثم ذكرت في ذيل تلك الصفحة التي أشير إليها :

ويشك^(١) المؤرخون السنيون كل الشك في نسب عبيد الله المهدي - انتهى .

مع أن كثيراً من مؤرخي السنة يصححون نسب الفاطميين ، ومنهم المقرئ على ما ذكر . والظاهر أن محمد بن إسماعيل هو محمد المكتوم لا محمد بن المكتوم ، أما ما نقلته عن المقرئ ، من أن أصل الدعوة الفاطمية مأخوذ عن القرامطة^(٢) إلى آخر ما ذكرت من التحايل إلى هذا الرأي ، أو التحامل على تلك الدعوة . . . فإن الحس والوجدان ، وسيرة الفاطميين أنفسهم تفند هذا الرأي وتزيغه ، فإن القرامطة ملاحدة ، وقضيتهم في مكة المشرفة ، وقلع الحجر ، وقول زعيمهم :

أنا بالله وبالله أنا يخلق الخلق وأقنيتهم أنا

وقوله بعد أن قتل في المسجد الحرام سبعين ألفاً من الحجاج :

ولو كان هذا البيت بيتاً لربنا لصب علينا من صواعقه صبا

إلى آخر الأبيات ، فإن كل ذلك معروف .

أما الفاطميون فيمكن أن يصح القول عنهم ، إنه ما من دولة نشرت الثقافة الاسلامية ، وخدمت الاسلام عموماً ، ومعرض خصوصاً مثل الدولة الفاطمية ، ولو لم يكن لهم من المآثر والمفاخر سوى الأزهر الخالد لسكنى . أمن الحق والإنصاف أن يكون جزاء هؤلاء إزاء خدماتهم لمصر والاسلام ، أنهم ملاحدة قرامطة مذهباً ، ويهود بالأصل نسباً ؟ الحكم في ذلك لوجدانك النزيه ، وضميرك الحر ، ونعوذ بالله من العصبية التي تضع على الأبصار والبصائر كل غشاوة .

(١) ص ٧١ من البحث .

(٢) ص ٧٢ .

ومن ملاحظاتي على الكتاب أنكم ذكرتم في صفحة من صفحاته ^(١) ما نصه :
فن عقائد الفاطميين قولهم بوصاية علي بن أبي طالب ، وهي فكرة مأخوذة عن
الشيعة الامامية ، وهم الذين لقبوا علياً بهذا اللقب في حياته ، وأن علياً لم يرض به ، كما
لم يرض بغيره من الأقوال التي ذهبوا فيها إلى تقديسه ، إلى آخر ما ذكرت . وهذه
شنشنة قديمة أعرفها من إخواننا السنيين ، ولا أستطيع أن أثبت لك بهذه القصاصة
وصاية علي من كتبهم ، لأنه قد يستوعب مجاداً ، ولكن ليت شعري أنظرت في « أصل
الشيعة وأصولها » صفحة ٨١ ونسيتها أو تناسيتها أو لم تنظرها ؟ وعلى كل فأنا أرشدك
إلى شاهد ثبت لملكك تقنع به وتعرف منه أن لقب الوصي لعلي أشهر ، كما يقولون ، من
الشمس في رابعة النهار ، وهو المسطور في آخر مجلد من لسان العرب لابن منظور
للصري تحت مادة (وصى) . أنظر هناك واعجب . ثم ليت شعري من أين ثبت عندك
أن علياً لم يرض به في حياته ؟ وهذا (نهج البلاغة) مشحون بما يدل على ذلك ؟ وغير
النهج من خطبه وكتبه .

هذا وقد كلت إلى هنا يدي ، وضعت عن إمساك اليراع أناملي ، فلا أستطيع إبداء
جميع ما يخطر لي من الملاحظات . ولكني كذلك لا تسمح لي عاطفتي لنحوك ، وتشجيع طموحك
في آفاق العلوم والمعارف ، أن أختم كتابي هذا قبل إجابتك عن أسئلتك المدرجة في
رسالتك الخاصة ، مهما كلفني الأمر من العناء ، وفاء بالأبوة الروحية ، وقياماً بواجبها .
١ - سألت : هل القول بعصمة الأئمة عند الشيعة الامامية يحجب شيئاً من الحرية
الفكرية عندهم ، أو يحول دون التمتع بها على الوجه الأكمل ؟ ^(٢) والجواب أني لأحسب
أن طائفة من طوائف الاسلام تلزم الحرية الفكرية ، وتطلق سراح العقل في
أوسع آفاقه ، كعلماء الطائفة الامامية . والقول بالعصمة لا يضيق العقل عندهم ، ولا يقيد

(١) ص ٧٢ .

(٢) انظر ص ٢٠٠ من هذا البحث وما بعدها .

بشيء من قيوده ، وللعقل المقام الأعلى في أدلة الأحكام . وإذا عارضه النقل ، فالعمل على العقل ، وكثيراً ما يأتي الحديث الذي هو في أعلى مراتب الصحة عن الأئمة المعصومين ، — وهو ما يسمونه بالصحيح الإعلائي — ويكون منافياً للعقل ، فإن أمكن تأويله إلى ما يوافق العقل أولوه ، وإلا ضربوا به الجدار . وتأدبا يقولون ترد علمه إلى أهله . ولا يعملون به .

٢ - - - وسألت : ماهي أهم الفروق الواضحة بين الشيعة الإمامية والشيعة الفاطمية الذين هم فرع من الامامية ؟ والجواب ماقلته لبعض علماء الشيعة الإسماعلية ، الذين هم إلى اليوم في الهند (بومباي) ، فإنهم بقية الفاطميين تحقيقاً^(١) وأغنى بهم « البهرة » أتباع « طاهر سيف الدين » ، لا أتباع « أغا خان » فإنهم ملاحدة تحقيقاً : لا نجح ، ولا صوم ، ولا صلاة ، بخلاف الأولين . نعم قلت نحن وأنتم سرنا في طريق واحد . وعند ما وصلنا منتصف الطريق فارتقمونا . وهكذا الحال ، فإنهم يوافقوننا في ستة من الأئمة ، من على عليه السلام ، إلى جعفر الصادق عليه السلام . وينكرون الستة الآخرين . والمقال هنا مجال واسع في ذكر أصولهم وفروعهم ، وفي ذكر القاضي النعمان بن محمد المصري وغيره من أفراد أسرته الجليلة الذين تولوا القضاء للفاطميين أكثر من مائة سنة ، وكتابه الجليل « دعائم الاسلام » ولكن لاقوة تساعدني على الإفاضة في ذلك فعذراً .

٣ - - - وسألت : ماهي الصلة بين الشيعة الإمامية ، ومنهم الفاطمية ، وبين المعتزلة التي هي من فرق السنة ؟ فقد وجدت الفرقتين تتحدثان عن صفات الله ، وتخصان صفة العدل من صفاته تعالى بالكلام .

والجواب أن المعتزلة فرق كثيرة ، وقد انقرضت اليوم على الظاهر ، ومنها معتزلة الشيعة ومعتزلة السنة . ومعتزلة السنة أيضاً أنواع مفضلة وغير مفضلة ، والذي يجمعها عموماً ، مع الشيعة عموماً ، هو قولهم بأن من صفاته تعالى العدل الذي ينكره الأشاعرة . وعلى هذا تنبئ مسألة الحسن والقبح العقلين التي تقول بها الإمامية والمعتزلة ، وتنكرها الأشاعرة

أيضاً ، وبهذا الملاك يطلق على الفرقتين اسم العدلية . أما الكلام ، فهي مسألة أخرى ، فإن الأشاعرة قالوا بالكلام النفسى له تعالى ، وإنه من صفاته الثبوتية ، وأنكره العدلية جميعهم . ومن هذه القضية تفرعت المسألة المهمة التى أخذت دوراً واسعاً فى زمن المأمون والمعتمد والواثق ، بل والمتوكل أيضاً ؛ وهى قضية خلق القرآن ، وهل هو حادث ، أو قديم مخلوق ، أو غير مخلوق ؛ وهى الحنفية التى ضرب فى سبيلها الإمام أحمد بن حنبل بالسياط ، وقد أشبعنا الكلام فى هذه المباحث فى الجزء الأول من كتاب « الدين والاسلام » ، ولا مجال لتفصيل هذه المباحث العويصة فى هذا الكتاب الوجيز مع ما نحن فيه من العجز . ولعل كتابة هذا القدر ، على اختصاره ، من المعجزة أو المعجز ، وفى صفحة ٨٧ من أصل الشيعة وأصولها ذكر المعتزلة ، وإذا قرأت كتابنا « تحرير المجلة » بأجزائه الخمسة ، وأجلت نظرك فيها بامعان ، رجوت أن يتجلى عندك مالا للشيعة الأمامية من عمق الغور ، وبعد النظر فى التفقه ، وإتقان الأصول والقواعد ، وتحرير الفروع والمسائل . وليسكن معلوماً لديك أيها الأستاذ الكريم أنى ما كتبت كل هذا إلا بدافع الافادة والاحسان ، فإن كان فيه شيء من الخشونة فأنعم بمسحها بأنامل العفو والغفران .

والله يحفظكم كما ويرعاكم بدعاء الأب الروحى البار

محمد الحسين آل طائف الغطار

صدر من مدرسته العلمية
فى النجف الأشرف - العراق
٣ جادى الثانى ١٣٦٥ هـ

فهرست الاعلام

فهرست الأعلام

(أ)

٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ،

٢٢٧ ، ٢٢٥

ابن حبيب الحلبي : ٢٩٥

ابن حزم : ١١٣

ابن حموية (شيخ الشيوخ) : ١٠٧

ابن حيدرة العقيلي : ٢٨٣

ابن خلدون : ٢٩ ، ٧٠ ، ١٧٦ ، ١٨٢

١٨٤ ، ١٨٥ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ،

٢٤٩ ، ٢٩١ ، ٢٨٣ ، ٣٨٤

ابن خلسكان : ١٢٣ ، ١٦١ ، ٢٠٤ ، ٢٢١

٢٥٢ ، ٢٦٣ ، ٢٩٢ ، ٢٩٤

٢٩٧ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٣٤

ابن درباس (صدر الدين) : ٩٤

ابن دريد : ٢٣٧

ابن دقائ (صارم الدين ابراهيم) : ١٥٩ ،

٢٨٨ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٣٠١

٣٠٢ ، ٣٠٣

ابن دقيق العيد : ١٤٤ ، ١٧٢ ، ١٧٨ ،

١٧٩ ، ١٨١ ، ٢٠٨ ، ٣٥٠

ابن الدهيري (النحوي القبطي) : ٣٥٥

ابن الراهب (النحوي القبطي) : ٢٩٤ ، ٣٥٥

ابن الرقعة : ١٧٩

ابن رشد (الفيلسوف) : ٣٣٨

ابن رشيق : ٢٥٠ ، ٢٥٨

ابن زولاق : ٢٨٨ ، ٢٩٠

ابن زين التجار : ١٥٩

ابن سبعين (الفيلسوف) : ٣٣٨

ابن سرايا (منصور بن عيسى) : ١٩٢

ابن سعيده المغربي (الرحالة) : ١٦٥ ، ١٦٦

ابن سميد (صاحب المغرب في حل المغرب) :

١٢٢ ، ٢٨٦ ، ٣١٦

ابن أبي الجلود (تقي الدين) : ٢٣٤

ابن أبي أصيبعة : ٢٩٤ ، ٣٤٤

ابن أبي طي : ٢٩١ ، ٢٩٢

ابن أبي دؤاد : ٨٨

ابن أبي الحديد (النظام) : ١١٤

ابن الأثير (عز الدين) : ٣٥١

ابن الأثير (ضياء الدين) : ٩٤ ، ٢٤٣

٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣

٢٥٤ ، ١٧ ، ٢٨٠ ، ٢٩٦

٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٥

ابن الأثير (مجد الدين) : ٢٥١

ابن الارجواني : ١٧٢

ابن اياس : ١٦٤

ابن بابشاذ (أبو الحسن طاهر بن احمد بن ادريس) :

٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٣٢

ابن باجة : ٣٣٨

ابن البصري : ٣٢٧

ابن بري (ابو محمد عبد الله) : ٢١٨ ، ٢٥٢

ابن بسام (صاحب الذخيرة) : ٢٤٣

ابن البيطار (ضياء الدين عبد الله) : ٢٤٣ ، ٣٤٠

ابن تومرت : ٢١١

ابن تيمية : ٧٣ ، ٩٤ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤

٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٣٢٢

٣٣٨

ابن جبير : ١٥٧ ، ١٦٥ ، ١٦٦

ابن الجزري : ٣٣١ ، ٢٣٤

ابن الجوزي : ١٠٤ ، ١١٤ ، ١٥٤

ابن جني : ٢٢٨ ، ٢٣٠

ابن الحاجب (جمال الدين أبو عمرو عثمان) :

ابن على الدولة (القاضي) : ٢٠٧
 ابن فاوس (صاحب المجلد في اللغة) : ٢٢٧
 ابن فضل الله العمري : ٣١٦ ، ٣٢٢ ، ٣٢٤
 ٣٥٣ ، ٣٥٠ ، ٣٣٠ ، ٣٢٩ ، ٣٢٧
 ابن فورك (تلميذ الأشعري) : ٨١ ، ٩١
 ابن قتيبة : ٢٣٣ ، ٣١٦ ، ٣٢١ ، ٣٣٠
 ابن قادوس (جلال الدين) : ٢٧١
 ابن قديد المصري : ٢٨٩
 ابن القيسراني (الشاعر) : ٥٤
 ابن القيم : ٢٣٩
 ابن كثير : ٢٩٥
 ابن السكيت : ٣٠٥
 ابن السكيتاني : ٢٦ ، ١٢١ ، ١٢٢
 ابن لمبة : ١٣١
 ابن مالك : ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧
 ابن المارص (علم الدين) : ٢٨٣
 ابن مصال : ١٥٨
 ابن منظور : ٢١٨ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣
 ابن مطروح (جمال الدين) : ٤٨ ، ٢٨٢
 ابن المعتز : ٣١٩
 ابن مفلح : ١٧٠
 ابن المقفع : ٢٢٥ ، ٢٨٥ ، ٣٢١
 ابن محاق : ٤٨ ، ٥١ ، ٢٩١ ، ٣٣٠
 ابن منير الطرابلسي : ٥٤ ، ١٩٢
 ابن مياح : ٢٧٠
 ابن ميسر : ٢٩٢
 ابن ميمون (موسى) : ٣٣٨ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣
 ٣٤٤ ، ٣٤٥
 ابن نباته : ١٨٠ ، ٢٣٩ ، ٢٨٢
 ابن النيه (كمال الدين) : ٢٧٦ ، ٢٨٢
 ابن النديم : ٢١٣ ، ٣٠٧
 ابن النحال : ٤٧
 ابن النفيس : ٣٣٩ ، ٣٤٠
 ابن واصل : ٥٤ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ٢٩٥ ،
 ٢٩٧ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣١٠

ابن السار (الوزير الكردي) : ١٥٨ ، ١٥٩
 ابن سناء الملك (القاضي العميد) : ٢٧٥ ،
 ٢٨٢ ، ٢٦٧
 ابن سنان الخفاجي : ٢٤٩ ، ٢٥٧ ، ٢٨١
 ابن سيد الناس (فنيح الدين اليميري الاندلسي)
 ٢٩٦
 ابن سيده : ٢٣٨ ، ٢٤٣
 ابن سينا : ١١٥ ، ١١٧ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦
 ٣٣٩
 ابن شاس (الفقيه) : ٦٨
 ابن الشبل البغدادي : ٣١٩
 ابن شداد (القاضي بهاء الدين) : ١٥٠ ،
 ٢٩٣ ، ٢٩٧ ، ٣٠٠ ، ٣٠٣ ، ٣٠٨
 ٣١٠ ، ٣١١
 ابن الصلاح الشهرزوري : ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦
 ابن الصواف (يحيى بن احمد) : ٢٣٥
 ابن الطائيل : ٣٣٨ ، ٣٤٢
 ابن طولون : ٢١ ، ٤٠ ، ١٢١ ، ٢٣٥ ،
 ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٣٢٩ ، ٣٤٦
 ابن ظافر : ٢٩٢
 ابن عباس (الصحابي) : ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٩٠
 ابن عبد الحكيم (عبد الرحمن) : ١٧٥ ،
 ٢٨٨ ، ٢٨٩
 ابن عبد السلام الارموي : ١٥٣
 ابن عبد كان : ٢٦٣
 ابن عربي : ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ،
 ١١٧ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠
 ٣٣٨
 ابن العريف (الحسن بن الوليد) : ٢١٧
 ابن العديم (يحيى الدين عبد الرحمن) : ١٦٣
 ابن عساكر : ١٢٤ ، ٢٤٣
 ابن عقل : ٢٢٦ ، ٢٣٠
 ابن العميد : ٢٨٠ ، ٣٦٦
 ابن عوف الزهري : ١٥١
 ابن المصار (ابن الدولة) : ٢٨٣

٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ،

٢٣٥

أوالخطاب بن دحية : ١٥٢ ، ١٦٢ ، ١٧٧

أبو الرعمق : ٣٦٦

أبو سعيد الأسفرايذى ، ٨١

أبو سعيد المالانى ، ١٧٧

أبو سعيد القرينانى ، ١٧٦

أبو شامة (صاحب كتاب الروضتين) ، ٧١

٢٠٣ ، ٢٣٣ ، ٢٩١ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥ ،

٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣١٠

أبو صالح الأرمقى ، ٢٩٥ ، ٣٥٥

أبو الصلت أمية بن العزيز الدانى ، ٣٣٩

أبو طاهر الانصارى ، ٢٢٢

أبو طاهر بن عوف ، ١٤٩

أبو عبد الرحمن الصوفى ، ٩٦

أبو العباس بن ولاد ، ٢١٦

أبو عبد الله الحسين الجرجانى ، ٣٢١

أبو العباس المرسى ، ١٢٢

أبو العباس احمد ، ٢٦٤

أبو عمر اسماعيل بن نجيد ، ٩٦

أبو عمر عثمان بن دحية ، ١٦٢

أبو عمرو بن العلاء ، ٢٥٩

أبو عبيدة (القنوى) ، ٣٣٠

أبو العلاء المعرى ، ٢٥٤ ، ٢٧٩ ، ٣١٩

أبو العرب بن مميصة ، ٣٤٥

أبو على الحسينى ، ٨١

أبو على الشلوين ، ٢٢٣

أبو على الفارسى ، ٢٢٨

أبو انقرج بن المسال ، ٣٥٥

أبو الفرج الموقى ، ٢٨٤

أبو انصائل بن المسال ، ٣٥٥

أبو القاسم بن ولاد ، ٢١٦

أبن الورى : ٢٩٥

أبن وصيف شاه : ٢٩٥

أبن حاتىء الاندلسى : ٢٦٥

أبن هذيل : ٢٢٣

أبن هشام الانصارى : ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩

أبن يعيش : ٢٢٣

أبن يونس (أبو سعيد عبد الرحمن) : ١٧٦

أبو اسحق الاسفراينى : ٨١ ، ٩١

أبو اسحق بن المسال : ٣٥٥

أبو البركات (النحوى القبطى) : ٣٥٥

أبو بكر بن الحداد السكتانى : ١٧٦

أبو بكر بن حزم : ١٩٤ ، ٢٠٤

أبو بكر الصديق : ١٩٥

أبو تمام : ١٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٩ ، ٢٧٩

أبو جعفر النحاس : ١٩٠ ، ١٩١ ، ٢١٦ ، ٢١٩

٢٢٢

أبو الجلال الفزوينى : ٢٣٠

أبو حاتم البستي : ٨١

أبو الحسن الأخفش : ٢٦٥

أبو الحسن بن ثيان الواسطى : ١٢١

أبو الحسن على بن الامام الحافظ بن يونس :

٢٣٩

أبو الحسن الحوفى : ١٩١ ، ٢١٧

أبو الحسين محمد بن الوليد بن ولاد : ٢١٥

أبو الحسن على بن فاضل : ١٧٧

أبو الحسن على بن الفضل : ١٧٧

أبو الحجاج الاقصرى : ١٢٢ ، ١٣٤

أبو الحسن الشاذلى : ١٢٢ ، ١٦٨ ، ٢٠٥

أبو حنيفة ، ٨٢ ، ١٥٣ ، ١٩٥ ، ١٩٧ ،

٢٠٣ ، ٣٠١

أبو حيان التوحيدى : ٣٠٧ ، ٣١٦

أبو حيان النحوى : ١٧٩ ، ١٨١ ، ١٨٦ ،

١٩٢ ، ١٩٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٦ ،

ارسطو : ١١٥ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤
 الأزهرى (اللغوى صاحب التهذيب) :
 ٢٢٧ ، ٢٤٣
 اسحق بن جعفر الصادق : ١٢٠
 اسحق بن حنين : ٣٠٧
 اسامة بن منقذ : ٣٦٨
 الاسكندر المقدونى : ٧ ، ٣٦٣
 اسماعيل بن جعفر الصادق : ٧٠ ، ٧١ ،
 ٧٢ ، ١٩٩
 اسماعيل بن هبة الله : ٢٣٤
 الاسنوى : ١٧٩ ، ٢٢٦
 الاسفونى (قيصر بن أبى القاسم) : ١٥٢
 الاشرف موسى بن الملك الكامل : ١١١ ،
 ١١٢ ، ١١٤ ، ٢٧٦ ، ٢٩٤
 الأشرف اسماعيل : ٢٣٩
 الأشعرى : ٣١ ، ٧٧ ، ٨٧ ، ٨٨ ،
 ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ،
 ٩٤ ، ٩٥ ، ١٦١
 الأخفص (على بن سليمان) : ٢١٥ ، ٢١٨
 الاصطخرى : ١٠٠
 الأفضل بن صلاح الدين : ٢٥١
 الأفضل بن بدر الجالى . ٤٦ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٨
 افلاطون : ١١٧
 اقطاعى (فارس الدين) : ٥٠
 الب ارسلان : ٨٢
 المسح بن حزم : ٣٣٢
 الأمر بالله : ٣٨
 الأمدى : ١١٦
 امرؤ القيس : ١٨٨ ، ٣١٩
 أمين الخولى : ١٨٥ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨
 الانبائى : ١٢٢
 ايقانوف : ٧١

ابو القاسم البوصيرى : ١٥٢
 ابو المحاسن (صاحب النجوم الزاهرة) : ٥٢
 ٥٣ ، ٢٨٨ ، ٣١٤
 ابو محمد عبد الله المرتعش ، ١٠٣
 ابو منصور الايبارى : ٢٢١
 ابو موسى الأشعرى : ٨٨
 ابو هاشم بن محمد بن الحنفية : ٧٣
 ابو هلال السكرى : ٢٥٨ ، ٢٥٨
 ابو يحيى بن شافع الفنائى : ١٣٨ ، ١٣٩
 ابو يعقوب الأزرق : ٢٣٦ ، ٢٣٢
 ابراهيم الدسوقي : ١٢٢ ، ١٣٤
 أبو الفداء : ٢٩٥
 اثناسيوس : ٣٥٥
 أحمد بن عبد الله الأكبر : ٧١
 أحمد البدوى : ١١٤ ، ١٢٢ ، ١٣٤ ، ١٤٢ ،
 ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦
 أحمد بك أمين : ١ ، ج ، ٢٤٥ ، ٣٧٩ ، ٣٨٥
 أحمد بن ابراهيم النيسابورى : ٧١
 أحمد الرفاعى : ١٤١ ، ١٤٣
 أحمد بن حنبل : ٨٨ ، ١٨٥ ، ١٩٥ ،
 ١٩٦ ، ٢٠٣ ، ٣٨٨
 احمد على القصار : ١٠٥
 احمد زكى باشا : ٣١٧ ، ٣٢٤
 احمد بن فضل الله : ٣٣٣
 احمد بن اسحق الجعفرى : ٢١٦
 احمد بن محمد بن الوليد : ٢١٦
 الأخطال : ٢٨٥
 الاخشيد : ٢١ ، ١٩٧ ، ٣٤٦
 الادفوى (كمال الدين) : ١٣٤ ، ١٣٥ ،
 ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٥٢ ، ١٧٠ ،
 ١٧٢ ، ١٩١ ، ٢٠٨ ، ٢١٧ ، ٢٣٢ ،
 ٢٩٤ ، ٣٠٣ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٣٦ ،
 ٣٣٧

التاج بن الأرموى : ١٥٢

الترمذى : ١٨٢

تقى الدين بن الصائغ : ٢٣٥

تقى الدين بن الرفيع : ١٧٩

تقى الدين السبكي : ٢٣٦ ، ٢٣٥ ، ٢٣٩

تقى الدين محمد بن رزين الحموي : ٢٦٠ ، ٢٦٣

تقى الدين بن ناظر الجيش : ٢٣٠

تقى الدين عمر : ٤٨

تقية الصورية : ٤٦٧

التلمساني : ١٢٨

تميم بن الماز : ٢٢٧

تورانشاه : ١٥٣ ، ٢٧٢

توري (المستغرق) : ٢٨٨ ، ٢٨٩

التيغاشي (شرف الدين) : ٢٤٢ ، ٢٣٠

تيمورلنك : ٢٣٩ ، ٢١٥

(ث)

الثعالبي : ١٨٧ ، ٢٩٩

ثعلب : ٢١٩ ، ٢١٨

(ج)

الجاحظ : ٢٤٦ ، ٢٨٥ ، ٢٩٠ ، ٣١٦ ، ٣٣١

الجبائي : ٨٨ ، ٨٩

الجرائدي : ٢٣٤

جرير : ٢٨٥

جرجي زيدلن : ٢٤٢ ، ٢٥٢ ، ٣٠٩

جعفر الصادق : ٧٠ ، ٧١ ، ١٣٣

جعفر بن عبد الغفار : ٢٦٣

جلال الدين الرومي : ١٤١

جال الدين ابوالحسن الجزار : ١٦٢ ، ٢٥٧

٢٨٢ ، ٢٨٦ ، ٢٩٥

جال الدين بن واصل : ٢٩٥

جال الدين النوصي : ٢٨٣

(ب)

الباخرزي : ٢٩٩

الباقلاني : ٩١ ، ٢٢٧

البحري : ٢٥٥

البخاري : ١٧٥ ، ١٨٢ ، ١٨٥ ، ٣١٧

برجستراسر : ٢٣١ ، ٢٣٤

برسياني : ٢٢

برستد : ١٦

برقوق : (السلطان) ٣٠٢

البساميري : ١٠٨

بلارة : ١٥٩

البلقاني : ١٦٥ ، ١٨٠ ، ١٨١

بليطان : ٢٣٩

بنو بدر : ٢٢٨

بنو الزبير : ٢٦٧

بنو عمران : ١٣٣

بنو عدي : ٢٢

بنو عرام : ٢٦٧

بنو مازن : ٢٢٨

بنو نوفل : ١٦٨

البوصيري : ٢٢١ ، ٢٧٤

البهاء زهير : ٢٧٧ ، ٢٨٢

بهاء الدين بن حبة الله القفطي : ١٦٧ ، ١٧٠

٢٠٨

بهاء الدين بن الشيخ تقى الدين السبكي : ١٠٩

١٦٥ ، ١٨١ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩

بيبرس : ٤١ ، ٤٩ ، ٦١ ، ١٤٥ ، ١٦٣ ، ٢٠٧

٢٩٣ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣٤٩

(ت)

تاج الدين المسعودي : ١٤٩

تاج الدين السبكي : ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٧٠ ، ٢٠٥

تاج الدين بن عطاء الله : ١٧٩

تاج الدين بوري : ٢٧٣

١٢٩ ، ١٢٨ ، ١١٧

الحوى (صاحب الخزانة) : ٢٨٠

(خ)

خالد الأزهرى : ٢٢٩

خالد بن يزيد : ٢١٣

الخالدى (صاحب المقصد الرفيع المنشأ) : ٥١

الخياز : ٢٣٩

الخطيب البغدادي : ٢٩١

الخليل بن أحمد الفراهيدى : ٢١٥ ، ٢١٧ ،

٢١٨ ، ٢٢٨ ، ٢٢٧

خليل بن شامين الظاهري : ٥١

الخليل بن أيبك الصندى : ٢٣٦ ، ٢٣٧

الخليل (صاحب المختصر) : ١٠٩

خليل بن قلاوون : ٣٤٩

خليل المالكي : ٢٣٩

الخبوشاقي (أبو البركات بن الموفق) : ١٦٠

١٦١ ، ١٧٠

الخونجى (أفضل الدين) : ١٥٢ ، ٢٣٩ ، ٣٤٠

(د)

الدارقطنى : ١٧٦

الدانى : ١٢٣

الدمامى : ١١٤ ، ١٢٣ ، ١٣٦ ، ١٣٧

الدينورى (أبو على أحمد بن جعفر) : ٢١٥

٢١٦ ، ٢١٨

(ذ)

الذهبي (شمس الدين) : ١٧٧ ، ١٩١ ، ٢٠٩

٢٩٥

ذو رعين : ٢٢٣

ذو النون المصري : ٢٦ ، ١٢٠

الجمال البني النحوى : ١٥٢

جنيكيز خان : ٢٧٨

الجنيدي : ١٢١

الجوائى المصرى : ٢٧٥

الجواليقى : ٣٠٣

جوستاف لوبون : ١٧

جولدسمير : ٩٦ ، ١٨٧ ، ١٩٥ ، ٢٢٣ ، ٢٣٦

جوهر الصقل : ٢٦٥

الجوهري (صاحب الصحاح) : ٢١٨ ، ٢٢٧

٢٤١ ، ٢٤٣

الجويني (امام الحرمين) : ٩١ ، ٢٣٧

الحافظ (الخليفة النساطرى) : ٨٢ ، ٢٦٤ ،

٢٦٥ ، ٢٧١

الحافظ بن حجر : ١٦٥ ، ١٨١

الحافظ بن خربابة : ١٧٦

الحافظ السافى : ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ،

١٥٨ ، ١٦٨ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ،

١٨٢ ، ١٩٢ ، ٢٢٢

الحافظ شرف الدين الديماطى : ١٦٣

الحافظ المنذرى : ١٢٤ ، ١٣٥ ، ١٧٨

الحاكم بأمر الله : ٣٩ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٨٠ ، ٣٤٧

الحبال (الحدث) : ١٧٧

الحجوى : ٢٠٢

الحجويزى : ١١٤

الحريزى : ٢٢١

حسناء المصرية : ٢٦٧

حسن بن الصباح : ٢٢٣

الحسن بن على بن أبى طالب : ٧٠ ، ١٨٨

الحسن بن الناصر : ١٦٤ ، ١٦٥

الحسين بن على بن أبى طالب : ٥٧ ، ٧٠ ،

١٨٨

الحسين بن أحمد بن عبد الله الأكبر : ٧١

الحلاج : ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٣ ،

(ر)

رؤبة : ٢٤٤

الرازي (نضر الدين) : ١٥١ ، ١٨٧ ، ١٩٣

الرازي (قطب الدين) : ٢٤٨

الرشيد (الخليفة العباسي) : ١٥٢

الرشيد بن الزبير الأسواني : ٣٣٩

رضي الدين الاسترابادي : ٢٢٣

الرماني : ٢٦٠

رمسيس الثاني : ٥٥

ريشارد (قلب الأسد) : ٣١٠

(ز)

الزبير (الصعالي) : ٩٠

الزبيدي (القوي) : ٢٦٥

الزركلي : ٣١٧

الزجاج : ١٨٧ ، ٢١٦ ، ٢١٨

زكي الدين بن أبي الأصبع : ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١

٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩

زكي الدين بن عبد العظيم المنذرى : ٢٠٤

الزحطرسى : ١٨٧ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٥

٢٢٨ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩ ، ٢٥٦

زيد بن صوحان : ١٠٤

زيد الدين بن أبي الحسن بن الصبّاغ : ١٣٨

١٣٩

(س)

سبّا : ٨٦

السجزي : ١٧٧

السغاوى : ١٩١ ، ٢٢٣ ، ٣٠٣

السراج الوراق : ١٦٢ ، ٢٨٢

سعد الدين التفتازانى : ٢٤٧

سعيد بن البطريق : ٣٥٥

سعيد بن السكن : ١٩١

سعيد بن المسيب : ١٨٥

سعيد بن نوفل : ٣٣٩

سعيد السعداء : ١٠٧ ، ١٢٣

سعيد العداء : ١٠٥

سفّيان الثورى : ١٧٩

السكاكى (أبو يعقوب يوسف) : ٢٤٧ ،

٢٥٨

سليمان بن شاهنشاه : ١١١

سليمان بن عبد العزيز (الاندلسى) : ٢٣٢

السمعانى : ٢٤٣ ، ٣٠٥

سوار بن سلم الانصارى : ١٧٩

سويرس الأشعرونى : ٣٥٥

سويرس بن المقفع : ٣٥٥

السهروردى : ١٠١ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ،

١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٣ ، ١٢٧ ،

١٣٢ ، ٢٠٤ ، ٢٢٣ ، ٢٣٤

سهل بن هارون : ٢٤٧ ، ٢٣٠

سيبويه : ١٧٢ ، ٢١٥ ، ٢١٨ ، ٢٢١ ،

٢٢٤ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣٣

السيوطى : ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٤٥ ، ١٦٠ ،

١٦٢ ، ١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٧٥ ،

١٧٦ ، ١٧٨ ، ١٨٨ ، ١٩٠ ، ١٩١ ،

١٩٢ ، ١٩٧ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ ،

٢٢٥ ، ٢٢٨ ، ٢٤٥ ، ٢٤٨ ،

٢٨٩ ، ٣٠٣ ، ٣١٧ ، ٣٢٢ ، ٣٣٩ ،

٣٤٠ ، ٣٤١

(ش)

الشاذلى (أبو الحسن) : ١٣٤

شافع بن علي بن عباس العسقلانى : ١٣

الشاطبي : ١٩٢ ، ٢٢١ ، ٢٣٤

الشافعى : ١٢٠ ، ١٤٣ ، ١٥٣ ، ١٦٩ ، ١٧٥ ،

١٨١ ، ١٩٢ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ،

١٩٩ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠١

٣١ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٤
 ٥٦ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٨ ، ٧٧ ، ٨١ ، ٨٢
 ٨٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١١٥
 ١١٦ ، ١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ،
 ١٥١ ، ١٥٤ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠
 ١٦١ ، ١٦٣ ، ١٧٠ ، ١٧٧ ، ١٩٨
 ١٩٩ ، ٢١٨ ، ٢٢١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣
 ٢٥١ ، ٢٥٥ ، ٢٦٦ ، ٢٧١ ، ٢٧٢
 ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨
 ٢٩٩ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦ ، ٣٠٩ ، ٣١٠
 ٣١١ ، ٣٢٣ ، ٣٣٤ ، ٣٤١ ، ٣٤٢
 ٣٤٧ ، ٣٥٣ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩
 الصلاح الصفدى : ١٧٩ ، ١٨٠ ، ٢٢٣ ، ٢٩٤
 الصولى : ٣٣٠

(ض)

ضياء الدين على بن سعد الشافى : ٣٤٠ ، ٣٤١

(ط)

طاش كبرى زادة : ١٨٨ ، ٢٣١ ، ٢٤٨
 الطبرى : ١٧٦ ، ٢٩٢ ، ٢٩٦
 طباطب المحرر : ٢٦٣
 الطحاوى (أبو جعفر) : ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٨٣
 الطرشوشى : ١٤٩
 الطغرائى : ٢١٩
 طلائع بن زريك : ١٠٧
 طلحة (الصحابى) : ٩٠

(ظ)

الظاهر (الخليفة الفاطمى) : ٨٣
 الظاهر بن الحاكم : ٣٩
 الظاهر بن السلطان صلاح الدين : ١١٥ ، ١١٦ ، ١٦٥ ، ٢٥٢ ، ٢٩١ ، ٣٠٠ ، ٣٠٢ ، ٣٠٨ ، ٣٣٣

شاوور بن مجير : ١٠٧ ، ٢٧١ ، ٢٩٢
 شجرة الدر : ٤٠
 شرف الدين الاخميمى : ١٢٢
 شرف الدين الديماطى : ١٧٩
 شرف الدين أنوشروان : ٢٩٨
 الشريف الادريسي : ٢٩١ ، ٢٩٢
 الشريف الجرجاني : ٢٤٧ ، ٢٤٨
 الشعرائى : ٢٧ ، ١٤٥
 شمس الدين بن الأرموى : ١٥٢
 شمس الدين بن الصائغ : ٢٢٢
 شمس الدين السكلاوى : ١٦٥
 شمس الدين محمود الاصفهانى : ١٠٩
 شهاب الدين بن النقيب : ١٧٩
 شهاب الدين الحلبى : ٢٤٩ ، ٢٦٠ ، ٢٧٨
 الشهاب محمود : ٢٢٢
 الشهاب يحيى بن القيصرانى : ٢٢٣
 الشهرستانى : ٧٣
 الشهرىانى (سراج الدين) : ٣٢٩
 الشيخ السديد : ٣٣٩
 شيركوه : ١٥٨ ، ٢٩٢
 شيعو العمرى (سيف الدين) : ١٠٩
 شيعو (الأب) : ٢٩٤

(ص)

الصاحب بن عباد : ٢٨٥
 الصالح بن زريك : ٥٤ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨
 الصباغ (أبو الحسن) : ١١٤ ، ١٢٢ ، ١٣٥
 ١٣٦ ، ١٣٨ ، ١٣٩
 الصفائى : ٢٣٨
 صفى الدين بن شكر : ٤٧
 صفى الدين الحلبى : ٢٥٠
 صلاح الدين الاربلى : ١٥٢
 صلاح الدين الأيوبي : ١٣ ، ١٤ ، ٢١ ، ٣٠

(ع)

عبد الوهاب بن حسن بن جعفر الحاجب : ٢٧٠
عثمان بن عفان : ١٠٤ ، ٢١٠
العجاج : ٢٤٤
عجيبية (الفتية) : ٢٠٧
عز الدين موسك : ٢٢١
عز الدين بن جماعة : ٢٣٠
عز الدين بن هيد السلام : ٦٨ ، ١٤٢ ،
١٧٨ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ،
٢٠٧ ، ٢٢٩ ، ٢٤٠
العزير الاشرف أبو المحاسن يوسف الأموى :
٣٢٩
العزير عثمان بن صلاح الدين : ١٢٣ ، ١٢٤ ،
١٥١
العزير بالله : ٧٥ ، ٣١٦ ، ٢١٧
المستقلاني (أبو حجر) : ١٤٥ ، ٢٣٥ ،
٣٠٢ ، ٣١٧
المضد الايمى : ٢٤٧
مقبل بن أبي طالب : ٢٨٣
علاء الدين الباجى : ١٧٩ ، ٣٤٠
علم الدين أبوطاهر المنفلوطى : ١٣٥
علم الدين العراقي : ١٧٩
على بن طلحة الهاشمى : ١٨٥
على بن الحسن الهنائى : ٢١٦
على بن أبي طالب : ٢٧ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ٧٣ ،
٧٤ ، ٧٥ ، ٨٨ ، ٩٠ ، ١٣٤ ،
١٤١ ، ١٨٨ ، ٢١٠ ، ٢٢٦ ، ٣٨٢ ،
٣٨٦
على باشا مبارك : ١٣٤ ، ٣١٧
على بن ابراهيم الحصرى : ١٠٤
على زين العابدين : ٧٠
عليخان : ٣٨٢
عمارة البنى : ٢٦٦ ، ٢٦٨ ، ٢٩٥
العماد الاصفهاني : ٥٤ ، ١٢٢ ، ١٥٠ ،
٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٨٥ ، ٢٩٢ ،
٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ،
٣٠٠ ، ٣٠٥ ، ٣٣٩

العاذل أبو بكر بن أيوب : ٦٣ ، ١٢٣ ، ١٥١ ،
٢٥٥ ، ٣٠٠ ، ٣١٠
العاضد (الذليفة الفاطمية) : ١٠٧ ، ١٥٩ ،
٢٧١ ، ٢٩١ ، ٣٣٩
عائشة (زوج النبي ص) : ٩٠
عباس البعيدى : ١٥٩
عبد الحميد السكاك : ٢٥٥
عبد الحكيم بن اسحق : ٢٨٣
عبد الرحمن بن شيث : ٢٤٩
عبد الرحمن بن هرمز : ٢١٤
عبد الرحمن بن أبي بكر : ٢٣٢
عبد الرحيم بن على بن شيث : ٢٥١ ، ٢٥٥ ،
٢٥٧
عبد الرحيم بن أحمد العباسى : ٢٤٩ ، ٢٥٨
عبد الرحيم القنائى : ١١٤ ، ١٢٢ ، ١٣٢ ،
١٣٣ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٦٨
عبد الظاهر (رشيد الدين) : ٢٣٤
عبد العال : ١٤٦
عبد الفتى النابلسى : ١٨٨
عبد القاهر الجرجاني : ٢٤٧ ، ٢٦٠
عبد القادر بن مهذب بن جعفر : ٢٣٦
عبد القادر الجيلاني : ١٤٠ ، ١٤٣
عبد الله باشا فكرى : ١٧٧
عبد الله بن سلام : ٢٨٦
عبد الله بن محمد بن الوليد : ٢١٦
عبد الله بن القتر : ٢٥٨ ، ٢٥٩
عبد الله بن عمرو بن العاص : ١٧٥
عبد الله بن وهب : ١٧٥
عبد الله بن سبأ : ٧٣
عبد الله الأكبر : ٧١
عبيد الله الهدي : ٧١ ، ٣٨٣ ، ٣٨٥
عبد المؤمن بن على السكوى : ٣٤١
عبد الطايف البغدادي : ١٦٥ ، ١٦٦
عهد الوهاب بن نصر المالسى : ٢٦٣

الفردق : ٢٨٥
فردريك (الأمبراطور) : ١٥٢
فراة : ٣٢٨
فرنسيس أوف أسيسى : ٣٤٨
فورلز : ٣٠٢
فون برجام : ١٦١
الفيروز ابادى : ٢٤١ ، ٢٤٠ ، ٢٣٩
فيت : ٣٤٨ ، ٣٤٧ ، ٣٤٦

(ق)

القاضى الفاضل : ١٤ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٤٠ ،
٤٧ ، ٦٠ ، ١٥٠ ، ١٦٢ ، ١٦٣
١٩١ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٥٣ ، ٢٧٢
٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٤
٢٨٥ ، ٢٩٥ ، ٢٩٨ ، ٣٤٢ ، ٣٤٥
٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٧٦
قدامة بن جعفر : ٢٥٩ ، ٢٥٨ ، ٢٤٧
القداح (للمجد المجوسى) : ٧١
القرطبي : ١٨٧
قراوش (بهاء الدين) : ٤٨
القزويني : ١١٤
قس بن ساعدة : ٢٩٨
القشيري : ٩١ ، ٩٦ ، ١٠٣ ، ١١٣ ، ١١٤
١٢٠
النصار : ٧٩
التضاعى (أبو عبد الله) : ٢٩١
النفطى (جمال الدين) : ٢٩١ ، ٢٩٣
٣٠٣ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧
٣٤٤
النفطى (بهاء الدين) : ٣٠٥
النفطى : ٤٩ ، ٥١ ، ٦٢ ، ٢٦٣
٣١٧ ، ٣٢٨ ، ٣٣٩ ، ٣٣٠
٣٣٢
القونوى : ٢٣٠

عمر بن الخطاب : ١١ ، ١٨ ، ١٩ ، ٥٢ ،
٢١٣ ، ٣٢٤
عمر بن الفارض : ٢٦ ، ١١٤ ، ١٢٢ ،
١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ،
١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ،
١٣١ ، ١٣٢ ، ١٨٨ ، ٢٨٢
عمر بن عبد العزيز : ١٩٤ ، ١٩٥ ، ٢١٤ ،
٢٣١
عمر طوسون : ٤٨
عمرو بن العاص : ٩٠ ، ١٦١ ، ٣٢٦
عمرو بن عبيد : ٢٤٦
عمر تقى الدين (ابن أخى صلاح الدين) :
١٦٣
العيني : ٣٠٧
عيسى بن أبي بكر بن أيوب : ١٥٤ ، ١٧٢ ،
١٩٩
عيسى بن السكامل محمد : ١٥٣
عيسى المسكارى : ٦٨ ، ١٤٠

(غ)

غازان : ٢٧٧ ، ٢٧٨
الغزالى (أبو حامد) : ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ،
١٤٠ ، ١٧٩ ، ١٧٦ ، ١٨٩ ،
٣٣٧ ، ٢٣٨
غسان : ٢٦٨
غطفان : ٣٢٧

(ف)

فاروق (جلالة ملك مصر) : ٣٢
الفارابى : ١١٥ ، ٢٤٢
فاطمة الزهراء : ٥٧ ، ٧٠ ، ١٨٨
فاطمة بنت برى : ١٤٣
فان فلوتن : ٧٣ ، ٧٤

مالك ابن أنس : ٣٨ ، ١٢١ ، ١٤٩ ، ١٦٩

١٨٥ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨

٢٠٣ ، ٢١٤

ماكدونالد : ٩٢

مالون : ٣٥٤

الماوردي : ٢٢١

المر (أبو العباس) : ٢١٥ ، ٢١٨ ، ٢٢٣

متر : ٩٦ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ،

١٠٦ ، ١١١

المتني : ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٧٩

المنوكل على الله : ٤٠ ، ٨٨ ، ١٢١

مجد الدين الجبلي : ١١٥

محمد (رسول الله ص) : ٣٧ ، ٥٦ ، ٧٤

٩٣ ، ٩٧ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤

١٠٧ ، ١١٢ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٥٦

١٦٨ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٩ ، ١٩٠

١٩٤ ، ٢١٠ ، ٢٣٦ ، ٢٤٦ ، ٢٥٤

٢٦٥ ، ٢٧٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٩

٣٢٠ ، ٣٣١

محمد بن أحمد بن الحداد : ١٩٦

محمد بن عبد الله بن الحسك : ١٩٧

محمد بن نصر المحروزي : ١٩٧ ، ١٩٨

محمد بن الحنفية : ٧٣

محمد بن محمود الباري : ١٠٩

محمد بن يوسف : (أبو حنيفة الأصغر) : ١٣٧

محمد بن الحسن العسكري : ٧٠

محمد بن قلاوون : ١٠٨ ، ١١٠ ، ١٦٤

محمد بن المسكوتوم : ٧١ ، ٣٨٥

محمد بن كرام : ١٠٦

محمد الحبيب : ٧١ ، ٧٢

محمد الباقر : ٧٠

محمد الحسين آل كاشف الغطاء : ٧٠ ، ١٩٩

٢٠١ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٨٢

٣٨٣ ، ٣٨٨

(ك)

كافور الاخشيدي : ١٧٦

الكامل : ٤٧ ، ٤٨ ، ١٠٧ ، ١١١

١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٥١ ، ١٥٢

١٥٣ ، ١٦٢ ، ١٧٨ ، ٢٠٧

٢٧٣ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٨٣

٣٤٠ ، ٣٤٨

الكافياجي : ٢٢٩ ، ٢٤٨

الكزبري (عبد الله بن عامر) : ٢٢١

كعب الأحبار : ١٨٦

الكلاعي (ثابت بن الحيار) : ٢٢٣

كلود كاهين : ٢٩١ ، ٢٩٢

كمال الدين علي بن محمد بن عبد الظاهر : ١٣٥

كمال الدين بن يونس الموصل : ٣٣٤ ، ٣٣٥

كمال الدين بن قاضي شبيبة : ٣٢٢

كمال الدين القرشي : ١٦٤

كمال الدين الضرير : ٢٣٤ ، ٢٣٥

الكندي (الفيلسوف) : ٣٣٦

الكندي (محمد بن يوسف بن يعقوب) :

٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٣٠٧

كيسان : ٧٣

(ل)

اللايث بن سمد : ١٢١ ، ١٧٥ ، ٢١٤

لين پول : ٢٣٢ ، ٢٤٥ ، ٣١١

(م)

المأمون (الخليفة العباسي) : ١٥٢

المأمون البطاحي : ٧٩

المؤيد داعي الدعاة الفاطمي : ٢٦٩ ، ٣٦٧

المارديني (نجر الدين) : ١١٥

ماسينيون : ٩٧ ، ٩٧

الملك الصالح : ٣٤٠
 للتصير : ١٠٧
 المنصور أبو يوسف بن يعقوب : ٢٠٤
 المنصور قلاوون : ٥٠ ، ١٨٠ ، ٢٩٤ ،
 ٣٤٩ ، ٣١٢
 منفرد (ملك صقلية) : ٣٠٠
 موسى (عليه السلام) : ١٨٩
 موسى بن علي بن أبي طالب : ٣١٧
 موسى السكاظم : ٧٠
 الموفق بن الخلال : ٢٧١
 موفق الدين عيسى : ٢٢٠
 موير : ٣٥٢
 المهدي بن محمد الحبيب : ٧٢
 المهذب بن الزبير : ٥٤ ، ٣٦٧
 المهذب الموصل : ٥٤
 (ن)
 نابليون بونابرت : ٢٠
 نافع بن نعيم : ٢١٤ ، ٢٣١ ، ٢٣٢
 ناصر الدين محمود : ٢٥٢
 الناصر داود بن الملك المظفر عيسى : ٢٢٢
 نجم الدين أيوب : ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ١٤٩
 ١٥٣ ، ١٦٢ ، ٢٩٧ ، ٢٢٦
 نجم الدين بن الرفعة : ٣٥٠
 النجفي : ٢٢٢
 النسائي : ١٧٦ ، ١٨٢ ، ٢٨٩
 نصير الدين الحماي : ٢٨٢
 النظام بن أبي الحديد : ١١٢
 نظام الملك السلجوقي : ٨١ ، ٩١
 النعمان بن محمد : ٧٦ ، ٣٣٦
 نفيسة بنت الأمير حسن بن زيد : ١٢٠
 نكلسون : ٩٢ ، ٩٨
 نو الدين الانابكي : ٤٠ ، ٨٢ ، ٩٤ ، ١٠٦
 ١٥٨ ، ١٦٢ ، ١٩٩ ، ٢٦٧ ،
 ٢٩٧ ، ٢٩٩

محمد علي الكبير : ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢
 محمود سامي البارودي : ٢٢
 محمود سبكتكين : ٣٩ ، ٢٩٢
 محمود السكاك : ١٧٩
 محي الدين بن عبد الظاهر : ٢٣٤ ، ٢٧٨ ،
 ٢٨٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٧ ، ٣١٢ ، ٣١٣
 مرادخان : ٢٣٩
 المرشدي : ١٢٢
 المسيحي : ٣٨ ، ٧٧ ، ٢٩١
 المسعودي : ٣٣٠
 مسلم بن الوليد : ١٧٦ ، ١٨٢ ، ٢٧٩
 المسيح (عليه السلام) : ٩٩ ، ١٠٠ ،
 ١٠٣ ، ٣٤٨
 مصطفى عبد الرازق باشا : ٩٧ ، ٩٨
 المصادمة : ٤٥
 المطرزي : ٢٣٨
 مضر : ٣٢٨
 المظفر تقى الدين محمود : ٣٠٠
 الممازة : ٢٢
 معاوية بن أبي سفيان : ٨٨ ، ٩٠
 المعري (أبو العلاء) : ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٧٠
 المعز لدين الله الفاطمي : ٢١ ، ٣٧ ، ٧١ ،
 ٧٥ ، ٣٦٥
 المقدسي : ١٠٦
 المقرئ : ٣٨ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٧ ، ٦٠ ،
 ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٧٥ ، ٧٦ ،
 ٧٨ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٩ ، ٩٤ ، ٩٦ ،
 ٩٧ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ،
 ١١٤ ، ١٤٥ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٩ ،
 ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ،
 ١٦٦ ، ١٧٠ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ،
 ٢٧٠ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٥ ،
 ٣٠٢ ، ٣١٢ ، ٣١٤ ، ٣٣٣ ، ٣٨٥
 المسكين (القبطي) : ٣٥٥

الوداعي : ٣٢٢
ورش (عثمان بن سعيد) : ٢١٤ ، ٢٣١
٢٣٣ ، ٢٣٢
وهب بن منبه : ١٨٦
الوهراني : ١٤٢
ولاد المصادري : ٢١٥
ولفنسون : ٣٤٣

(ي)

ياقوت الحموي : ١٩٦ ، ٢٤٥ ، ٢٨٩
يعحي بن سعيد الانطاكي : ٣٥٥
يعحي النحوي : ٣٠٧
يعحي بن معط : ٢١٩ ، ٢٢٠
يزيد بن حبيب : ٢١٤
يعقوب بن كلس : ٧٥ ، ٧٨
يعقوب الثاني (ملك برشلونة) : ٣٥٠
يعقوب الهندباني : ٣١٧
يعقوب بن الزرع : ٢١٦
يوحنا السمثودي : ٣٥٥
يوسف الصديق : ٢٧٥

النووي : ٢٠٢ ، ٣٣٠
النويري : ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣٢٠
٣٢٤ ، ٣٢٦
النيسابوري (قطب الدين) : ٩٤
الناصر محمد : ١٦٤ ، ٢١١ ، ٣١٧ ،
٣٢٣ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ،
٣٥٣ ، ٣٥٢

(ه)

هشام بن عروة : ١٩٥
همر : ١٤٠
هنري ماسيه : ٢٨٨
هوميروس : ٣٠٦
الميثم بن عدي الطائي : ٢١٤

(و)

الوائق بالله : ٢٨٨
الواحدى : ١٨٧
وايت : ١٦٠
الوجيه القليوبى : ٣٥٥

تصويب

صفحة	سطر	خطأ	صواب	صفحة	سطر	صواب
١٩	٥	والسلطنة	والسلطنتين	١٠٢	٢	والاستلام
١٩	١٥	فالسلطة	فالسلطنة	١٠٧	٩	فكافت
٢٤	٦	أدبية وأخرى	وأخرى أدبية	١٠٨	٦	سلطنته
٢٩	١٥	ولهذا القارىء أقول	ولهذا القارىء كنت	١١٥	١٤	وهو شهاب الدين
			أريد أن أقول			أبو جعفر ، ولد
٤٦	١٦	ثلاث	ثلاثة			الذى ولد
٥٣	٨	يآل هاشم	يال هاشم	١٣٤	٣	عام ٩٣ للهجرة
٦٣	٩	الخليفة السلطان	الخليفة أو السلطان	١٤١	٩	الحمى
٧٣	٤	عشر	عشرية	١٥١	٧	ولافقيه عن
٧٤	٣	الفاطميين	الفاطميون	١٧٠	٣	الصدرين
٧٦	٩	العقلاين الفاطمى	العقل الفاطمى	١٧٧	١٩	بالسلفه
		الأيوبي والملوكى	والعقلاين الأيوبي	١٩٧	٦	ملك
			والمملوكى	٢٧٩	١٦	أنى
٩٧	٥	ملك شىء	ملكك شىء	٣٢٤	٢	فى ممالك الأمصار
١٠١	٩	ما	مالا	٣٢٧	٤	دير نمبسا

893.79
HL89

BOUND
JUL 19 1957